

英雄祖先 與弟兄民族

根基歷史的文本與情境

王明珂 著





01433482

英雄祖先 與弟兄民族

根基歷史的文本與情境

ISBN 978-986-7178-22-0

[639]



00320



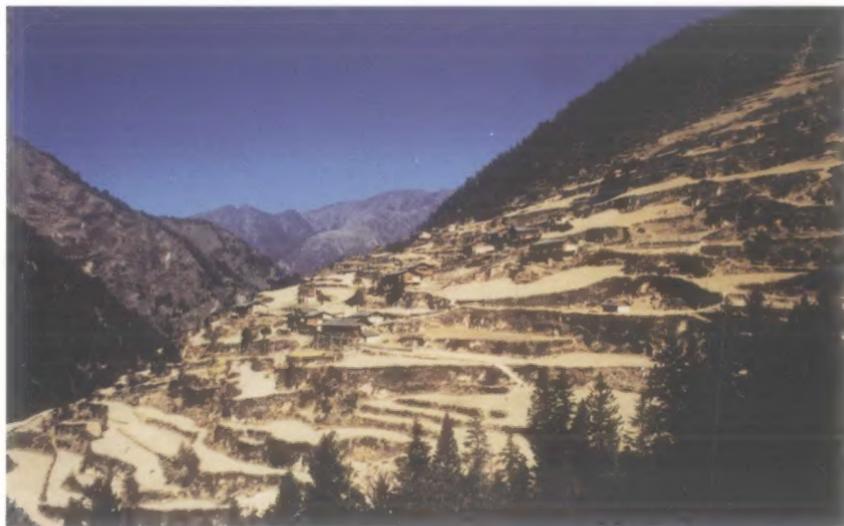
9 789867 178220

定價：320元



遠眺埃期溝山神「革日囊措」

川西松潘羌族埃期溝有三個寨子，當地人說，從前有三弟兄到本地來分別建寨，他們便是當前三個寨子鄉民的始祖。各寨都有自己的山神，「革日囊措」則是溝中居民共同的山神。



埃期溝的背基寨

根據本地「弟兄祖先」歷史記憶，這是三始祖弟兄中老三及其後代的地盤。



婚禮中的請神儀式

此為松潘埃期溝中婚禮儀式之一部分；戴狐皮帽的男子都是女方的「舅舅」，主祭者則為「大舅」。



埃期溝的北哈寨

根據本地「弟兄祖先」歷史，這是三始祖弟兄中老二及其後代的地盤。



川西紅原縣藏族麥洼部落牧地

當地人過去被漢人稱作「西番」，被認為是「三苗」或「無弋爰劍」的後裔，古羌人的一支，今則為藏族。照片中的白點為夏季輕便帳房，黑點為旄牛。



紅原縣的夏季牧場

紅原當代藏族牧民夏季住帳房游牧，冬季住牧民村定居。



內蒙古新巴爾虎右旗牧民的初春移牧

當代蒙古草原各部族，皆以成吉思汗為其英雄祖先。民國初年部分歷史學家認為，黃帝後裔「始均」奔於北蠻，成為許多中國北方游牧部族的祖先。



新巴爾虎右旗的現代化移牧

羊群已走在前面，照片中為幫忙移牧的親人，他們的狗，與拖拉機拖著的帳幕及家內用具。此外，本次移牧還動用了兩部吉普車。



川西茂縣牛尾巴寨的羌族

漢代以來，華夏即認為青藏高原東緣之各部族為「三苗」或「無弋爰劍」的後裔。



雲貴高原上的壩子

雲貴高原上河湖邊的廣大平原稱「壩子」。居於壩子上的多為較強大、富饒的族群，漢代以來華夏常認為本地有些統治家族是楚國將軍「莊蹻」的後裔。



湘西土家族鳳凰鎮

漢代以來，南方土著族群被華夏視為盤瓠子孫。在族群歧視下，本地人模仿漢習俗並宣稱祖上來自漢地。模仿及展示漢文化之風，所造成的漢化「傳統建築」，成為當今的觀光景點。



雲南石鼓鎮的戲台

在許多南方及西南的小鎮中，都可見到如此的戲台。中國英雄節義故事在此演出，各種英雄祖先歷史記憶也藉此傳播。



當代結合觀光活動的黃龍會

黃龍廟為松潘地區重要藏傳佛教寺廟，過去附近各寨藏族、羌族每年皆到此參加「黃龍會」。目前仍是如此；在結合民族觀光下，本地羌、藏、漢族更熱烈的參與黃龍會之盛大活動。



朝鮮王朝的王室庭園

此為韓國首爾（漢城）附近朝鮮王室庭園建築一角；這些宮室與庭園建築，顯示其上層社會深受唐宋文化之影響。



眺望新城鎮建設的蒙古英雄祖先

照片中為巴爾虎博物館前的成吉思汗像；騎在馬上的成吉思汗，似在望著草原上城鎮建設中的新巴爾虎右旗。



歷史語言研究所凌純聲為少數民族婦女作體質測量

此照片中正襟危坐的婦女，凌之西式尼帽與手杖，以及身體測量等等，顯示近代國族主義下男性與女性、科學與傳統、國族核心與邊緣等種種階序區分，也顯示西方科學知識在近代中國民族識別分類中所扮角色。

K28
20076

允晨叢刊 110

英雄祖先與弟兄民族

根基歷史的文本與情境

王明珂

目 錄

序言與謝詞	5
前 言 中國民族起源與形成	13
第一章 歷史心性：邊緣與異例	35
第二章 英雄祖先歷史與華夏意識初萌	51
第三章 《史記》文本與華夏帝國情境	75
第四章 蜀之華夏化與方志文類	87
第五章 英雄徙邊記：邊疆史的模式化情節	111
第六章 反思英雄徙邊記：朝鮮與東吳	133
第七章 反思英雄徙邊記：滇與西羌	163
第八章 北疆與南疆的英雄祖先記憶	203
第九章 華夏社會邊緣的英雄祖先記憶	241
第十章 近代中國炎黃論述	255
第十一章 多重邊緣交會：索土司的祖源	281
結 語 歷史中的表徵與本相	307
參考書目	329
索引	347



序言與謝詞

這本書的內容是我，一個自稱「炎黃子孫」的漢系中國人，對於「炎黃子孫」及相關英雄歷史之反思性研究，以及對於「弟兄民族」此一稱謂的新理解。這樣的研究，其目的並非在知識上「解構」炎黃子孫歷史及中華民族。相反的，我希望透過新的歷史知識，一種基於反思性（reflexivity）及有反省力的歷史新知，使得中國的漢族與各少數民族對自身，以及對於他族、他國之人，有更深入的了解。我相信這樣的歷史新知，更能夠促進「炎黃子孫」及其「弟兄民族」間的和諧與凝聚。

人們常強調歷史上的英雄祖先；五千年前的炎帝與黃帝，約四百年前來台的鄭成功及其隨從軍民，以及在美國，三百多年前乘五月花號來到新英格蘭的英雄祖先們。人們也爭論這些英雄歷史，譬如成吉思汗、箕子及亞伯拉罕，究竟是那一「民族」的英雄祖先，他們所建立的「國」地理空間包括那些地方。強調這些「英雄祖先歷史」，常使得一些人群落入社會邊緣——因為他們不是英雄祖先（征服者）的後代，或竟為被征服者的後裔。堅持與爭議這些「英雄祖先歷史」，以及此「歷史」所支持的資源範疇與邊界，也經常造成族群、民族或國家之間的衝突。無論如何，這些被強調、爭議的「歷史」都起始於一些「英雄祖先」。然而另有一些起始於「弟兄祖先」的「歷史」，被人們忽略、埋沒。因為相對於服膺「英雄祖先歷史」之人群而言，主張這些「歷史」的族群多半是居於邊緣的弱勢群體，因而在「英

雄」成為「歷史」敘事中的主角後，他們所宣稱的「歷史」，被認為是傳說、神話。

當代歷史學者，特別是後現代主義歷史學者，常批評單一、典範與線性的歷史，強調歷史有多元的聲音。然而這樣多元、多線的歷史，經常仍是對「過去」的選擇性建構，或為對「過去」的眾聲雜遝爭鳴，而未見及「歷史」與人類社會間巧妙的內在聯繫。更有甚者，批評單一的線性歷史，解構某種體制與認同下的典範歷史，如此，學者——在對自身的文化與學科偏見與相關優勢權力毫無自覺的情況下——所提出的「解構性知識」，常為對他者的侵犯與侮辱。無論如何，在各種權力主體以「歷史」相互解構中，邊緣的「歷史」仍然靜默。因為關鍵不在於誰的「歷史」更正確、更全面、更多元，而是，只要「歷史」仍是「歷史」，「神話傳說」仍為「神話傳說」，我們便不可能認識自身與他者的「歷史」，也不可能認識為「歷史」所塑造的社會情境。

在《羌在漢藏之間》一書中，我曾說明羌族的「弟兄祖先故事」為一種「歷史」，一種在特定社會情境下的「歷史心性」所產生之「歷史」；這是「將陌生的化為熟悉」。基於此，在這一本書中我重新認識我們所熟悉的中國文獻中各種「英雄祖先歷史」；我們原來所熟悉的歷史知識，在此新知下可能反變得陌生。因而這本書的工作可說是「將熟悉的化為陌生」。希望讀者與我一同由了解當今羌族的「弟兄祖先故事」出發，由此我們重新思考三千餘年來曾流傳於中國及其周邊的許多「弟兄祖先故事」，包括《國語》中「炎帝、黃帝為兩弟兄」之說。我們可以嘗試了解傳述這些「歷史」的人群之生活情境，以及嘗試了解訴說此「歷史」人們所表達的期望與情感。但更重

要的是，我們也一同再思考我們所熟悉的「英雄祖先歷史」，特別是「黃帝後裔」或「炎黃子孫」之歷史。將它們視為另一種「歷史心性」的產物，嘗試了解人們在何種情境中書寫與訴說這些「歷史」，以及人們宣稱此種「歷史」時所流露的情感與意圖。如此，在同一認知平面上思考「歷史」與「神話傳說」，我們才能對黃帝、太伯、箕子、檀君、九隆等英雄祖先之「歷史」有反思性的認知，也能對許多「神話傳說」——特別是「弟兄祖先故事」——有真正的體會與了解。

相信如此的「反思性知識」（reflexive knowledge），⁽¹⁾可以讓宣稱自身為黃帝、炎帝、成吉思汗、箕子、太伯、三苗或蚩尤等「英雄祖先」後裔的族群，能認識自身此種歷史記憶的深層意義及其歷史過程，以及我們的先人在宣稱或接受這些「英雄祖先歷史」時的驕傲、期望，或卑曲與無奈。我們更應認識，「弟兄祖先故事」事實上可能是一種更古老、更普遍的「歷史」（但顯然不若男性中心主義古老），曾廣泛流行於華夏之域及其鄰近各民族地區，以及世界其它各地。古代華夏曾稱「炎帝與黃帝為弟兄」，彝族說最早「彝、漢、藏為三弟兄」，藏族有各族群起源於「六弟兄」之說，都是此種「歷史」。我們也能由此體認，「弟兄民族」並非只是當代強調民族團結的口號，它是一種古老歷史心性與記憶的遺存。在這些對彼此之「歷

⁽¹⁾ 關於反思性知識（reflexive knowledge）與解構式知識（deconstructive knowledge），我引申自 Kamala Visweswaran 所稱的 reflexive ethnography 與 deconstructive ethnography 之區分。我也同意其見解：反思與解構不同的是，「解構」破壞被觀察、描述者的主體性，而「反思」則保全、維護其主體性。見，Kamala Visweswaran, *Fictions of Feminist Ethnography* (Minneapolis: University of Minnesota Press, 1994).

史」（與歷史）的反思性體認、體會與體諒中，我們應更珍惜、反省並有思調整改進民族或國族內外的族群關係。

中國人常以「豐富的歷史文獻」而自豪。我認為，值得自豪的不只是那些以漢文字書寫的「歷史文獻」，而更應是在各地人群長期交流、交鋒下產生的、以各種媒介表述的「歷史記憶」，包括被視為「民族神話傳說」的那些記憶。突破自身各種文化、學術與社會認同「框架」（邊緣），發掘我們文化與社會生活中深藏的各種知識建構範式（如 Pierre Bourdieu 所稱的 *unthought categories of thought*），⁽²⁾我們或能了解這些豐富、多元記憶的內在含意，及其形成與變遷的社會情境。如此具反思與反省的「歷史」新知，不但有助於中國各民族對彼此之了解與民族內外族群關係之改進，也將是中國歷史記憶對世界的貢獻。

這本書的重要主題與部分內容，曾在多個學術場合發表。我將「弟兄祖先故事」視為一種「歷史」，以及藉此提出的「根基歷史」概念，最早發表於黃應貴主編的一本論文集《時間、歷史與記憶》中。⁽³⁾對「歷史心性」較初期的見解，出於二〇〇〇年底我在四川大學的一場演講，後來演講內容曾改寫發表於《歷史研究》中。⁽⁴⁾以羌族之「弟兄祖先故事」為基礎，對「歷史心性」更完整的論述見於二〇〇三年之拙著《羌在漢藏之間》。有關「黃帝後裔」歷史記憶在

⁽²⁾ Pierre Bourdieu and Loic J. D. Wacquant, *An Invitation to Reflexive Sociology* (Cambridge, UK: Polity Press, 1992), 40.

⁽³⁾ 黃應貴主編，〈根基歷史——羌族的弟兄故事〉，《時間、歷史與記憶》，頁 283-341，台北：中央研究院民族學研究所。

⁽⁴⁾ 王明珂，〈歷史事實、歷史記憶與歷史心性〉，《歷史研究》5 (2001) : 136-147。

中國的發展，曾在二〇〇二年以論文發表於《歷史語言研究所集刊》。⁽⁵⁾將箕子、太伯等歷史記憶視為一種「英雄徙邊記」模式化情節之產物，最早的構想發表於二〇〇四年在韓國漢陽大學舉行的「Border or Frontiers」國際研討會中。「英雄祖先歷史心性」產生的英雄歷史記憶在華夏邊緣所造成的歷史心性與記憶變化，也發表於二〇〇四年「第一屆北京論壇國際會議」之會議論文中。將「歷史心性」、「文類」與「模式化情節」視為三種歷史敘事文化中的「結構」，類似觀點曾在二〇〇四至二〇〇五年發表於《歷史語言研究所集刊》及《歷史人類學集刊》的兩篇論文中。⁽⁶⁾對於「歷史心性」與「文類」較理論性的探討，也曾於二〇〇五年在陝西師範大學「馬長壽先生紀念講座」上發表。此外二〇〇四年我曾在以下這些大學與研究機構，發表與此著作相關的演講：武漢大學歷史系、華中科技大學社會學系、西南民族大學民族學院、四川大學歷史文化學院、廈門大學人類學系、中山大學歷史人類學研究中心，以及台灣的師範大學文學院、中央研究院民族學研究所、近代史研究所「記憶與認同工作坊」、清華大學人類學研究所等等。在以上這些會議、期刊與演講的發表中，我都獲得許多學者聽眾、評論人、審查人的建議與批評；在此我感謝他們給我的幫助與指教。我也要感謝二〇〇四下半年，我在清華大學歷史研究所講授「反思史學：文本分析」的學生們；我許多

⁽⁵⁾ 王明珂，〈論舉附：近代炎黃子孫國族建構的古代基礎〉，《歷史語言研究所集刊》73.3 (2002)：583-624

⁽⁶⁾ 王明珂，〈瓦寺土司的祖源：一個對歷史、神話與鄉野傳說的邊緣研究〉，《歷史人類學刊》2.1 (2004)：51-88；王明珂，〈「驚人考古發現」的歷史知識考古：兼論歷史敘事中的結構與符號〉，《歷史語言研究所集刊》76.4 (2005)：569-624。

關於反思史學的概念，都在準備此課及課堂上與學生們的討論中獲得釐清。

二〇〇五年承哈佛大學東亞語文系及哈佛燕京學社協助，我得以在哈佛大學作訪問，並完成此書；我要感謝哈佛大學 Peter Bol 教授及杜維明教授的幫忙。也在此期間，我得以在紐約州 Cornell University 人類學系 Anthropology Department Colloquium Series，以及在芝加哥的 Northwestern University 之人文中心（Alice Berline Kaplan Center for the Humanities）及藝術史系（Department of Art History）發表與此書相關的演講，得到許多人類學者與歷史學者——包括討論人 Prasenjit Duara 教授——的回應意見。我也在此感謝邀請我前往並與我討論相關議題的 Magnus Fiskejо 及 Sarah E. Fraser 教授，以及 Duara 教授。

與本書相關的田野與文獻研究，曾得到中央研究院「中國民族的起源與形成過程」主題計劃（2001-2002）、國科會專題研究計畫「中國近代國族建構的古代基礎——以炎黃記憶為例」（2002-2003），以及蔣經國國際學術交流基金會的「英雄祖先與國族歷史」研究計劃（2002-2004）之支持才得以完成。我對以上機構，以及在這些計劃中的合作學者，致上誠摯的感謝。特別是對於王上元院士，他對於中國民族起源的宏觀見解，對我完成此書很有啟發。而他囑我共同將「中國民族的起源與形成過程」主題計劃成果集結成書之事，我卻一直無法完成；在此我也要向上院士致歉。

在最近四年裡，與本書有關的研究曾以英文發表在各項會議上。我的朋友 Robert W. Cribbs 不僅替我訂正這些英文寫作，也常質疑並與我爭辯這些論文的內容。由於這些研究涉及「反思性」（reflexivity），一位全然不懂中文、不熟悉人類學或歷史學的質疑

者，對我常有意想不到的啟發——此也證明我們常沉浸於自己所熟悉的語言、文化與學術符號體系中而不自覺，此無自覺也如 Pierre Bourdieu 所稱的 *collective scientific unconscious*。

最後我要感謝我的妻子于清沼，在我奔波於田野與其他學術活動，或有時經歷困頓與挫折之時，她是我最有力的支持者。



前言

中國民族起源與形成

在中國近代學術中，「中國民族起源」是一項很受重視的課題。由歷史與神話研究中的「古華夏部族起源」，到考古學上的「中國文明起源」，到民族學與人類學者所稱的「中國民族多元一體格局」，以至於結合古人類學與生物遺傳等多項學科的「中國人的起源」等等之研究，皆與此問題相關。在後現代思潮影響下，對此論題學者們又有另一種思考：這種學術探求與因此建構的「歷史」，是否為在某種群體認同下人們的集體想像？如此使得這問題更複雜；不只涉及「過去發生的事實」，也涉及「人們對過去的想像與建構」。

過去十年，我的研究工作主要在於「華夏邊緣」的歷史與人類學探索。一九九七年，我發表《華夏邊緣：歷史記憶與族群認同》一書；由人類生態、歷史記憶與族群認同等面向，探討華夏族群邊緣的形成與變遷。同時在一九九四至二〇〇三之間，我多次利用寒暑期，在川西地區進行羌族田野研究。從文獻與田野兩方面研究當今與古代羌族，二〇〇三年我完成《羌在漢藏之間》一書。在這本著作中，我以一個古老的華夏邊緣——羌族——來說明華夏的成長歷程，以及推動此成長歷程的社會與文化微觀過程。這可以說是，以更具體、系統化的研究，來說明華夏及華夏邊緣的本質，及其歷史變遷。在這些研究進行過程中，我的研究旨趣愈來愈清晰：從一個新角度來看此問題，「中國民族的起源」不完全始於一個古老的「過去」、一個「核

心」，而更重要的「起源」發生在「華夏邊緣」人群間的一些歷史記憶與族群認同變化。

這樣的認知，部分因於我在中央研究院參與主持一項「中國民族的起源與形成」研究計劃。這個主題計劃由語言學（王士元院士主持）、生物遺傳學（李文雄院士主持）、歷史學與人類學（王明珂主持）等分支計劃所構成。雖然，這個研究計劃由於研究人力不足，以及三個主要分支學科間的交集不足，只進行了兩年（2001-2002）。然而我因此得以跳脫一些細微、枝節的研究，而對「中國民族的起源與形成過程」此問題作較全面的、更具深度的思考。

另外在羌族研究中，我體認到當地普遍流傳的「弟兄祖先故事」，是岷江上游村寨人群的一種本土歷史建構模式。如此體認，讓我反思我們所熟悉的歷史，事實上是另一種歷史建構模式——英雄祖先歷史——之產物。因而在「蔣經國國際學術交流基金會」的支持下，我主持了一項「英雄祖先與國族歷史」研究計劃，在此計劃中，我與寶力格教授（Uradyn E. Bulag）以及其他幾位學者，共同研究古今流傳於中國及其鄰近地區的各種「英雄祖先歷史」（或「弟兄祖先歷史」），探討它們所流露的各地人群之「我族」認同情感與情境。在最近四年內，我在這兩項研究計劃下寫了幾篇相關論文，或已發表，或未發表；這本書便是在這些基礎上所作的進一步補充與闡發。因此，本書可以算是「中國民族的起源與形成過程」主題計劃，與「英雄祖先與國族歷史」研究計劃的部分研究成果。

本書的目的之一，是對「中國民族的起源與形成」作一新詮釋。因此，首先，我對近代以來的「中國民族起源」研究作一簡單回顧，說明學者們在這方面的研究成果累積，以及研究觀點的轉變趨勢。

中原核心、多元一體、想像社群

清末以來，學者們對於「中國民族起源」問題曾有熱烈探討。雖然參與討論者中不乏當世鉅儒，然而在今之學者看來，其學術性並不顯著。他們的論述，常集中在「黃帝」或「炎黃」身上；以此華夏血緣的「起源」，為「炎黃子孫」之中國國族立本。他們論述中的華夏始祖為黃帝，或炎帝與黃帝，並爭論「黃帝」究竟來自於黃河流域、北方草原，或來自於西亞。他們也爭論，在歷史上那些民族及其後裔為「黃帝子孫」，以及孰為黃帝嫡傳、孰為黃帝庶子之後。⁽¹⁾值得注意的是，當時在學界有「黃帝為自西亞東遷的巴比倫某部族長」之說。這是「中國民族西來說」的一種論述；當時不僅流行於國外學界，就是在中國也有許多一流學者附和此說。⁽²⁾

無論如何，以黃帝或炎黃為起始的「中國民族起源」歷史，難以說明為何此國族中包括滿、蒙、藏、回等民族。後來，在比較具學術性的歷史研究中，學者們對此問題作了補充。二十世紀上半葉的歷史學者們，不強調黃帝、炎帝等「華夏始祖」的個人血緣傳承，而將他們視為一個個「民族集團」的代表性領袖人物。如在新的史學與民族學概念下，黃帝經常被認為是一個來自北方或西方的民族集團首領；炎帝則被認為是同一民族集團中，曾與黃帝爭勝的另一支族首領，或被認為是另一民族集團之部落長。民族學的圖騰說也被用來支持這些

⁽¹⁾ 沈松僑，〈我以我血薦軒轅：黃帝神話與晚清的國族建構〉，《台灣社會研究季刊》28 (1997): 1-77

⁽²⁾ 蔣由智，《中國人種考》（上海：華通書局，1929）

上古「歷史事實」，如黃帝等被認為是「龍」圖騰的部族，相對於東方以「鳳鳥」為圖騰的太皞部族。⁽³⁾無論是傅斯年所主張的「夷夏東西二源說」，蒙文通的中國「上古民族三系說」，徐炳昶所主張的中國「古代部族三集團」，或孫作雲所稱「蛇、鳥、豬、鼈四部族」之說，皆以各民族集團的戰爭與融合說明中國民族（包括中國境內少數民族）之形成過程，同時也說明在此國族中孰為戰勝者後裔、孰為戰敗者之後裔。這個民族融合所發生的核心地區，也就是各民族集團爭勝之地，被認為是在黃河流域的中原。三苗、蚩尤、共工、伏羲等部落首領及其民族集團，在此歷史中因失敗而遷居邊陲，其子孫散處蠻荒群山叢林之間。因此，雖然在此「歷史」裡中國民族有多元之起源，但中原之人（或漢族）仍居其核心。至於溯及西亞的「中國民族西來說」，在此時期逐漸為學者所棄。

二十世紀上半葉的中國上古諸帝王研究中有一股「逆流」，那便是以顧頡剛為首的「古史辨派」史學。顧氏提出古帝王「層累造成說」，以此與相信這些古帝王歷史的學者相辯駁。如今我們對顧氏之「古史層累造成說」可以有新的評價。與之同時或略晚，西方實驗心理學者巴特雷特（F. C. Bartlett）與社會學者哈伏瓦斯（M. Halbwachs）相繼提出有關人類社會記憶（social memory）之開創性新說；⁽⁴⁾顧氏

⁽³⁾ 徐旭生，〈中國古史的傳說時代〉（1944；北京：科學出版社，1962）；蒙文通，〈古史甄微〉（1933；台北：台灣商務印書館，1968）；孫作雲，〈中國古代鳥氏族諸酋長考〉，《中國學報》3.3（1945）；黃石林、石興邦，〈龍與中華民族〉，《黃帝與中國傳統文化學術討論會文集》（西安：陝西人民出版社，2001），頁94-102。

⁽⁴⁾ F. C. Bartlett, *Remembering: A Study in Experimental and Social Psychology* (Cambridge: Cambridge University Press, 1932); Maurice Halbwachs, *On Collective Memory*, ed. & trans. by Lewis A. Coser (Chicago: The University of Chicago Press, 1992).

之見，已有社會記憶學說的雛形，只是未有系統化的理論而已。另一方面，在二十世紀上半葉中國國族建構的時代背景下，「疑古派」學者對中國古史人物、事跡的質疑，以及他們與維護古史者之間的激辯，顯示正、反雙方皆對「真實的民族起源歷史」有深切的渴求；只是在新的學術知識理性下，傳統文獻中的古史系統或被學者認為難以接受，或被認為需要新的詮釋而已。

無論如何，後來「中央研究院歷史語言研究所」之創立，及主其事者傅斯年先生等人所領導的「科學」史學研究，結束此爭議，並使「古史辨派」成為中國近代史學之邊緣異端。其中，李濟所主持的安陽殷墟考古及其成果，使得在中國之「起源」問題上，考古學從此得到主流地位。考古學之「實物證據」以及「科學方法」，可以說是創立「歷史語言研究所」的傅斯年等人之學術理想。此後，歷史學家對於黃帝、神農、堯、舜逐漸失去信心。考古學家的新議題則為，中國人類與人種起源、文化起源與文明起源等等。然而中國之「起源」空間，學者們所強調的仍在黃河流域。如在中國古人類起源上，二十世紀上半葉最早受到廣泛矚目的是距今約五十萬年前的北京人。在中國近代人種起源上，以河北房山周口店距今兩萬年前的山頂洞人為代表。在中國文化起源方面，二十世紀上半葉廣為人知的是仰韶文化與龍山文化；前者大約分布在黃河流域中部與西部，後者約在黃河流域東部。在中國文明起源方面，李濟在其《中國文明的開始》一書中所強調的「文明之始」，則是以安陽殷墟為代表的「殷商文明」。

一九四九年中華人民共和國建立以來，以考古學探索中國人種、文化、民族與文明起源得到更廣大重視。在此一時期（二十世紀下半葉），中國考古學有關「中國人」與「中國文化」的起源探索有三個

主要論述傾向：「本土性」、「古老性」與「多元性」。此三方面都有相當成就。以中國的人類起源來說，一九六四年發現陝西藍田人，一九六五年發現雲南元謀人，一九七五年發現湖北鄖縣猿人；這些都是中國舊石器時代早期的猿人類。至於較近的中國人種起源，在二十世紀後半葉發現的有陝西大荔人，山西丁村人，廣東馬壩人，湖北長陽人，四川資陽人、巫山人，廣西柳江人；他們被認為分別代表舊石器時代中期與晚期的中國古人類（直立人與真人）。這些發現，在中國人類與人種起源此一問題上，強化了本土起源論者的信心，並且說明這本土起源應是多元並生的。

以文明起源來說，新中國的考古發現也支持中國文明的本土多元起源論。一九五〇年代發現的西安半坡遺址，屬於甘肅仰韶文化，代表黃河上游的中國文化起源。浙江餘姚河姆渡文化，其具地方特色的木結構房屋與水稻種植，被認為是中國文化起源的東南方代表。良渚文化過去被認為是龍山文化向南傳播的一個變種；後來，學者認為「實則這裡是中國早期文化發展的另一種中心，有它自己獨立發展的過程」。⁽⁵⁾早期都城興建、青銅鑄造業、複雜的宗教行為，以及社會階序化與國家形成等，被認為是文明起源的指標。因而二十世紀下半葉中國考古學的一些驚人考古新發現，如遼寧紅山文化中的祭台遺址，四川廣漢三星堆文化祭祀坑中具地方風格之青銅器，江浙良渚文化中的大量精緻玉器，都使得這些考古文化被視為中國文明「多元起源論」的證據。

學者不只是藉考古發掘來呈現這多元的中國文明起源面貌，更嘗

⁽⁵⁾ 夏鼐，《中國文明的起源》（北京：文物出版社，1985），頁7

試建立各地域性文化相互關聯、發展而形成夏、商、周三代國家及其文化之歷程。蘇秉琦先生的「區系類型說」，與張光直先生所提出的「多中心互動說」，都是此一嘗試。蘇秉琦之說，是以器物類型學為主體，將各地新石器晚期文化分別納入幾個不同層次的分類體系之中，由此建立一有如語言學與動物學分類的考古文化分類體系。⁽⁶⁾張光直的「多中心互動說」，則嘗試說明新石器時代晚期分布在中國的多元地域考古文化，如何在龍山文化時期互動、融鑄出一些文化共性；這些文化共性，也就是夏、商、周三代文化的基礎。⁽⁷⁾這些考古學上的研究與討論雖大多未言及「民族」，然而在以「文化」對等於「民族」的觀念下，各地域文化「起源」如何凝結或被納入商、周王朝及秦漢帝國的過程，也被認為是中國民族構成重要的一章了。

二十世紀末中國學術界進行的「夏商周斷代工程」，以及接續進行的「中國文明探源工程」，表現學者對「中國文明與民族起源」此問題深入探索的宏圖，以及對科學、客觀、跨學科合作以釐清此問題的信心。這些大型研究計劃或已完成，或正在進行之中，其成果及意義已受到學界相當的矚目與討論。然而由於其尚未完成，對此我無法深入討論。無論如何，此學術宏圖應對逐漸「零碎化」的考古與相關古史研究有補闕之效。

近二十年來，民族學與人類學者也參與此問題探討。面對「多元」的考古文化與當代中國多民族構成之現實，他們不只是從「起源」，也從「過程」說明當今中華民族之「多元一體」。最早較具體

⁽⁶⁾ 蘇秉琦，《中國文明起源新探》（香港：商務印書館，1997）。

⁽⁷⁾ K. C. Chang, *The Archaeology of Ancient China*, fourth edition (New Haven: Yale University Press, 1986).

提出「多元一體」之說的，便是中國人類學泰斗費孝通先生。後來投身於此討論的，也以中國民族學與人類學者為主。此類研究揉合考古上的「多元文化」及其「類型」關係，歷史學者之漢人移民史與漢化之研究，以及近代民族學與人類學之調查。其中較有新意的是，如費孝通先生已注意到，由具「文化共性」的民族轉變為具「主觀認同」的民族，有一歷史發展過程。⁽⁸⁾

無論如何，近代以來中國歷史、考古與民族學者強調的都是一個延續性的歷史；一個或多個「起源」，延續、分化、揉合而成為當今血緣與文化上的中國人，或中華民族。⁽⁹⁾然而在西方「後現代主義」（post-modernism）之解構（deconstruction）學風影響下，對於當代之民族與文化「傳統」，許多後現代學者所強調的卻是「歷史」與「文化」的斷裂、創造與想像。學者們認為，當代被認為是相當老的國族，事實上只是國族主義下知識分子集體建構的「想像社群」（imagined community）；一些被認為是「古老的」傳統文化，也被視為近代國族認同下的文化「傳統建構」（invented tradition）。⁽¹⁰⁾依循「想像的社群」與「建構的傳統」之論述模式，近年來有些歷史與人類學者也以此理解當代「中華民族」或「中國少數民族」，以及相

(8) 費孝通，《中華民族多元一體格局》（北京：中央民族學院出版社，1989）。

(9) 一種新的「文化主義」，是以「考古學文化」追溯中國文化與民族的源頭；在此研究取向下，許多中國考古學者認為華北的某些新石器文化，為黃帝族或其時代的考古文化遺存。見楊亞長，〈炎帝、黃帝傳說的初步分析與考古學觀察〉，《黃帝與中國傳統文化學術討論會文集》（西安：陝西人民出版社，2001），頁85-93。

(10) Benedict Anderson, *Imagined Communities*. Rev. edition (London: Verso, 1991); Eric Hobsbawm & Terence Ranger ed., *The Invention of Tradition* (Cambridge: Cambridge University Press, 1983).

關於「歷史」或「民族史」的近代建構。¹¹¹學者認為，在近代國族主義與相關學術知識（歷史學、民族學、語言學、體質學等）的導引下，世界各地都曾發生一個「國族化」（及連帶的現代化）過程。我們當前的國族認同，以及國族下的民族區分，及相關的語言、體質、民族與歷史知識，都在此過程中被建構起來。重溯此建構過程，可說是在一種「後現代」（post-modern）之知識醒覺下，對「近現代性」（modernity）之新認知，自然也是對國族與相關知識（主要是歷史與民族知識）的解構。此可被稱為一種國族「近代建構論」。然而「近代建構論者」只是解構近代以來被建構的「歷史」與「國族」，他們或完全對「古代」毫無興趣，或將「近代以前歷史」簡化為一同質、停滯的「過去」。如此一個同質的「古代」突顯了「近代」的變遷；如此也等於將「中國民族起源」視為近代史之一頁了。

本書主旨與研究方法

在這一本書中，我將「中國民族之起源與形成」此一主題，置於華夏及其邊緣的歷史框架中來探討——由「華夏」之形成及「華夏邊緣」變遷的歷史，來說明歷史上「中國」之內涵變化。這樣的「中國民族史」，完全不同於以上所述的中原核心、多元一體、想像社群等說。這是我長期從事之「華夏邊緣」研究的一部分，也是拙著《華夏

¹¹¹ Ralph A. Litzinger, "Contending Conceptions of the Yao Past," in *Cultural Encounters on China's Ethnic Frontiers*, ed. by Stevan Harrell (Seattle: University of Washington Press, 1995); Norma Diamond, "Defining the Miao," in *Cultural Encounters on China's Ethnic Frontiers*.

邊緣》及《羌在漢藏之間》兩書之論述的延續與進一步拓展。⁽¹²⁾對此，我作一些說明。

在《華夏邊緣》一書中，我提出「華夏」由歷史記憶來凝聚，也由歷史記憶的重整來調整「華夏邊緣」。因此該書的重點，首先在於「華夏邊緣」的形成與變遷，而未多著墨於「華夏」如何藉一個共同祖源來凝聚。其次，該書只注意政治地理的華夏邊緣；其寓意似乎是，無論是戰國或漢晉時期，在華夏政治地理邊緣內的人群都是「華夏」。近年來，由於羌族田野研究中的體驗，我在「族群」研究中強調對性別、階級、地域等親近人群社會區分之探究。又由於從社會記憶（social memory）到更深入、具體的敘事或文本分析（textual analysis），使我注意「血緣」、「空間」等符號在歷史敘事中的意義。因此，我們若將華夏視為以「黃帝子孫」此共同祖源記憶來凝聚的族體，那麼，古代華夏統治者似乎皆得由「黃帝後裔」此「血緣」而成為華夏，然而被統治者則不一定能在「血緣」上與「黃帝」相繫而進入此「族群」。此顯示「華夏邊緣」的成長、擴張，並不只是在政治地理邊緣，也發生在華夏「社會邊緣」上。一愈來愈多華夏之域的社會中、下層人群，由於獲得一些「歷史」（家族史）而成為「黃帝子孫」。

我在羌族田野研究中所得，以及基於此而完成的《羌在漢藏之間》一書，給了目前這本書之內容最主要的骨幹——歷史心性。在這些研究中我認識到，流行在川西岷江上游羌、藏族各溝中的「弟兄祖

(12) 王明珂，《華夏邊緣：歷史記憶與族群認同》（台北：允農文化，1997）；《羌在漢藏之間：一個華夏邊緣的歷史人類學研究》（台北：聯經出版公司，2003）。

先故事」，事實上是一種歷史心性之產物。又由於認識此「歷史」與人們生存之社會情境有密切關係，使我得以對自己沉浸其間的「歷史」（以及歷史）有新的了解。我們所深信的以一英雄祖先為起始的「歷史」，事實上也是一種「歷史心性」產物。此便如法國詮釋學者理柯（Paul Ricoeur）對「歷史性」（historicity）的解釋：我們創作歷史，我們沉浸其間，我們也是這樣的歷史人。⁽¹³⁾

這裡所稱的「歷史」，是被人們記憶、回憶、書寫、述說、爭論的「過去」。而這樣的「歷史」，也是一種「表徵」。我們生活在一表徵化的世界中；各種權力關係與社會現實造成此表徵世界，我們也在文化所界定的語言、詞彙、符號中認識此世界。此便如在電影「駭客任務」（Matrix）中，大部分的人都生活在由電腦所創造與控制的虛擬世界中而不自知。因此許多當代學者都嚴肅面對一個問題：我們如何突破自身所存在之表徵體系限制，而了解另一遙遠時代、遙遠地域人群的表徵世界？

雖然各學科、各別學者，對此都有不同的研究取徑，但似乎有一個關鍵方向被許多學者提及，那便是「邊緣與邊界」。社會學者埃利厄斯（Norbert Elias）所稱的「轉折時代」（a time of transition），⁽¹⁴⁾人類學者透納（Victor Turner）所強調的「界域」（liminal），⁽¹⁵⁾以及

⁽¹³⁾ 其原文為 "(Historicity) signifies the fundamental and radical fact that we make history, that we are immersed in history, that we are historical beings." 見 Paul Ricoeur, "The Narrative Function," in *Hermeneutics and the Human Sciences: Essays on Language, Action and Interpretation* (Cambridge: Cambridge University Press, 1981), 274.

⁽¹⁴⁾ Norbert Elias, *The Civilizing Process*, translated by Edmund Jephcott (Cambridge, Mass.: Blackwell, 1994).

⁽¹⁵⁾ Victor Turner, *The Ritual Process: Structure and Anti-structure* (Chicago: Aldine Publishing,

許多後現代主義學者所強調的邊緣（border）、斷裂（discrepancy）、異例（anomaly）等等，⁽¹⁶⁾都是在強調此一研究關鍵。這是因為，遠離我們所熟悉的世界，遠離一切我們理性中的秩序與邏輯，再思考我們所熟悉的「詞彙」及其意含，我們較易由其中得知各種文化符碼與社會之關係，以及社會如何複製、改變、創新符碼，以維持、延續各種「邊界」（如國家、族群、職業之範疇界線）所範定的社會現實，或造成社會現實的變遷。「歷史」，也是我在此所稱的「文化符碼」之一。我在羌族研究中所作的，也便是對社會與文化符碼關係的「解碼」工作。

然而以上所言，只是這樣的知識探索的一半。更重要的另一半則是，將我們的思慮引回自己所存在、所熟悉的世界（另一種文化符碼體系）之中，反思我們的文化符碼與社會現實本相之關係，及其產生與被複製、改變、創新之歷史演變過程。前半部的工作是「將陌生的化為熟悉」；對我而言，也就是前十年我在羌族田野與文獻中所做的工作。後半部的工作，則是「將熟悉的化為陌生」——此即本書的宗旨。像這樣的歷史研究，也是我所理解與認知的「反思史學」（reflexive historiography）研究的一部分。

在對「歷史」的解碼工作中，如許多當代思考社會本相與文化表

1969); *From Ritual to Theatre: the Human Seriousness of Play* (New York: Performing Arts Journal Publications, 1982).

⁽¹⁶⁾ Gloria Anzaldua, *Borderlands/ La Frontera: The New Mestiza* (San Francisco: Aunt Lute, 1987); D. Emily Hicks, *Border Writing: The Multidimensional Text* (Minneapolis and Oxford: University of Minnesota Press, 1991); David E. Johnson and Scott Michaelsen, "Border Secrets: An Introduction," in *Border Theory: The Limits of Cultural Politics*, ed. by Scott Michaelsen and David E. Johnson (Minneapolis: University of Minnesota Press, 1997).

徵的學者一樣，我的學術思慮常捲入「社會與個人」、「結構與符號」、「本相與表徵」等二元對立概念之中。希望從中尋求一條通衢大道，來解答歷史記憶如何造成社會現實本相，以及此現實本相下產生的敘事、行為、事件與物象。這些敘事、行為、事件與物象，如何影響人們的歷史記憶與社會現實。近數十年來人文社會科學學者多注意「文本」（text）與「情境」（context）的互映、互生關係。⁽¹⁷⁾在特定情境下，社會權力（power）如何規範、導引及創作各種作為論述（discourse）之文本，並由此產生「知識」（knowledge）；⁽¹⁸⁾文本或多重文本所生之論述，如何在內外情境各種權力角逐中，改變作為社會記憶之知識，以應和或造成社會情境變遷；人們在文本敘事的書寫、閱讀與理解中，如何受不同層次的敘事「結構」或「形式」（form）所影響，以及這些敘事「結構」或形式與社會情境有何種互倚關係。⁽¹⁹⁾在此種研究中，對口述或文字書寫文本解析的目的，並不

⁽¹⁷⁾ Ravindra K. Jain ed. *Text and Context: The Social Anthropology of Tradition* (Philadelphia: Institute for the Study of Human Issues, 1977); Daniel Cottom, *Text and Culture: The Politics of Interpretation* (Minneapolis: University of Minnesota Press, 1989); Michael Toolan ed. *Language, Text and Context: Essays in Stylistics* (London: Routledge, 1992); Graham Watson and Robert M. Seiler ed., *Text in Context: Contributions to Ethnomethodology* (London: SAGE Publications, 1992).

⁽¹⁸⁾ Michel Foucault, *The Order of Things: An Archaeology of the Human Sciences* (New York: Vintage Books, 1973); *The Archaeology of Knowledge* (New York: Pantheon Books, 1972).

⁽¹⁹⁾ Paul Ricoeur, "The Narrative Function," *Hermeneutics and the Human Sciences: Essays on Language, Action and Interpretation* (Cambridge: Cambridge University Press, 1981), 274-96; Terence Turner, "Ethno-Ethnohistory: Myth and History in Native South American Representations of Contact with Western Society," Commentary, in *Rethinking History and Myth: Indigenous South American Perspectives on the Past*, ed. by Jonathan D. Hill (Urbana: University of Illinois Press, 1988), 235-81; Daniel Cottom, *Text and Culture: The Politics of Interpretation*, 138.

在於獲得文本所陳述的「事實」或在發掘其內在「結構」，而在於將文本視為一種「表徵」，以發掘、呈現產生此文本同時受此文本塑造的「情境」。在此所謂「情境」並非「社會結構」或「文化模式」可理解，相反的，它們是在各種權力關係規劃的制度、結構與模式間，許多個人在其各自之情感與意圖下，所產生之行為、事件與「文本」所構成的整體情境。

顯然如此的研究傾向，深受社會學者布迪厄（Pierre Bourdieu）的習行理論（the theory of practice），以及傅柯（Michel Foucault）所強調的論述（discourse）、權力（power）與「知識考古」（the archaeology of knowledge）之影響。這也是在致力於發掘社會結構、文化模式，並以功能與文化符號之內化象徵來強調社會與文化一體性及穩定性的研究之外，所產生的一種新學術研究趨向。此趨向轉為注意個人與群體之情感、意圖及由此產生的習行（practice）；注意被「模式」與「結構」忽略的異例、斷裂與邊緣現象，⁽²⁰⁾以及個人跨越各種社會界定之「模式」與「結構」邊界（border crossing）的企圖與能力。也在如此之學術趨向下，產生各種與「邊界」、「邊緣」有關的研究。強調對政治與知識權威所建構的各種性別、階級、族群、國家「邊界」有新的了解；突顯混雜、多元及被忽略的邊緣個人、群體及文化現象之存在。⁽²¹⁾注意發生在邊緣與邊界的，或與邊緣與邊界相

⁽²⁰⁾ Pierre Bourdieu, *Outline of a Theory of Practice* (Cambridge: Cambridge University Press, 1977); Renato Rosaldo, *Culture and Truth: The Remaking of Social Analysis*, 2nd ed. (Boston: Beacon Press, 1993); Michel Foucault, *The Archaeology of Knowledge*.

⁽²¹⁾ Gloria Anzaldua, *Borderlands/La Frontera: The New Mestiza* (San Francisco: Aunt Lute, 1987); Mae G. Henderson ed. *Borders, Boundaries, and Frames: Essays in Cultural Criticism and Cultural Studies* (New York: Routledge, 1995); Renato Rosaldo, *Culture and Truth: The Remaking of Social Analysis*.

關的各種事件、文本與其它現象，強調認識它們在發掘社會科學新知上的重要性。⁽²²⁾在方法與認識論上，強調打破或跨越學科邊界，強調對特定學科知識生產過程的反思。⁽²³⁾對傳統之「結構」研究而言，此研究傾向也開啟人類學者薩林斯（Marshall Sahlins）所稱「構組文化」（culture-as-constituted）與「實踐文化」（culture-as-lived）間的對話，以及它們如何影響或塑造人類社會之討論。⁽²⁴⁾

我近年的研究，接近上述之「邊緣／邊界研究」，而我主要基於族群與認同理論，以及社會記憶理論而引申之「文本分析」，也深受博爾多、傅柯及理柯等學者之影響。在本書中我將說明，在文化與社會研究中的廣義「結構」，包括各種社會結構（social structure）、文化模式（cultural pattern）、社會本相（social reality）與習性（habitus）或心理構圖（schema）等，與行為「符號」，包括個人與群體之情感與意圖下所展現之行為、事件及相關物像，在「文本」中也有其對應的「結構」與「符號」。在本書中，我以三種歷史「敘事結構」來分析有關華夏的「歷史」⁽²⁵⁾——它們是「歷史心性」、「文

⁽²²⁾ D. Emily Hicks, *Border Writing: The Multidimensional Text*; David E. Johnson and Scott Michaelsen, "Border Secrets: An Introduction," in *Border Theory: The Limits of Cultural Politics*, 1-39.

⁽²³⁾ Alejandro Lugo, "Reflections on Border Theory, Culture, and the Nation," chapter in *Border Theory: The Limits of Cultural Politics*, 43-67; Pierre Bourdieu and Loic J. D. Wacquant, *An Invitation to Reflexive Sociology* (Cambridge, UK: Polity Press, 1992), 38-40.

⁽²⁴⁾ Marshall Sahlins, "Individual Experience and Cultural Order," in *The Social Sciences: Their Nature and Uses*, ed. by Willian H. Krustel (Chicago: University of Chicago Press, 1982), 35-48.

⁽²⁵⁾ 但這並不表示我同意並回歸「結構」研究。相反的，我認為只有認識這些潛藏的文本「結構」，認識各種深淺層面的「結構」及與之相應的社會本相，與其形成之歷史過程，我們才可能解讀一位作者在社會與時代情境中所生之「文本」。認識他們如何在敘

類」與「模式化敘事情節」。

一個社會情境，在其內外資源、社會制度、結構與權力關係達到某種穩定狀態時，皆傾向於複製與延續它自己；所謂「敘事結構」便扮演此種功能。它使得文本或表徵呈現一種規律性，而由此複製與延續社會本相與情境，也造成歷史本相。但這並不是說，社會「情境」與「文本」將永遠在這些敘事結構中循環不息。因為無論是「歷史心性」、「文類」與「模式化敘事情節」，都只是一些社會中流行的範式理念，它們仍賴各種「符號」構成的文本而存在。個人與群體所處的情境有差異、有變遷，所以符號之意義、象徵與敘事符號組合，以及它們在文本中產生的隱喻（metaphor），在書寫者與讀者的認知中都常有差異。如此也使得「歷史心性」、「文類」與「模式化敘事情節」不斷被文本修飾與再界定，同時也因此改變它們所對應的模式化社會情境。在本書中，這些「情境」主要便是華夏及其帝國、華夏邊緣，以及合華夏與其邊緣的近現代中國。我將說明歷史過程中各種「歷史心性」、「文類」與「模式化敘事情節」如何出現，並產生作為華夏歷史記憶的文本，這些文本如何強化華夏認同及其帝國，並造成華夏邊緣及其變遷，也因此改變華夏之空間與社會內涵。

首先在第一章，我由一個「邊緣異例」著手。在我近十年從事田野調查的四川西北岷江上游，各溝羌、藏族村寨中都流行一種「弟兄祖先故事」；我分析故事中的血緣、空間與時間等敘事符號，及其與

事間，一方面有意或無意的屈從、模仿某一層面的「結構」，另一方面如何選擇、改變及組織敘事「符號」，以選擇、順應或背離「結構」。最終及最重要的，仍在於理解這些文本中的屈從、模仿、選擇、創新或背離中所隱含的「人」之意圖、情感與作為，及其所應對的或受其改變的社會及歷史情境。

當地社會本相（各種認同與區分體系）之關係。以此，我認為這是一種對我們而言的異類「歷史」。由於認知「弟兄祖先故事」是一種「歷史」，一種特定「歷史心性」下的產物，我們得以反思自己所熟悉、信賴的「歷史」，認識它們事實上只是另一種「歷史心性」下的建構。這兩種「歷史心性」，我稱前者為「弟兄祖先歷史心性」，後者為「英雄祖先歷史心性」。在本章中，我也將說明它們分別對應的社會本相。

接著在第二章中，我將說明在春秋戰國華夏認同初萌的情境中，在「英雄祖先歷史心性」下，以「黃帝」為起始之「英雄祖先歷史」如何誕生；此歷史心性與相關英雄歷史，從此主宰中國兩千餘年之歷史記憶，並影響華夏之內涵與邊緣變遷。我將說明，在北方畜牧化人群（戎狄）出現之經濟生態壓力下，此時南方華夏各國知識菁英提出多種諸夏起源之說，以期將各地域部族（諸夏）凝聚為一整體。其中一個歷史建構方案為，將炎帝與黃帝當作源始的兩「弟兄」，來結合以他們為始祖的各部族。然而，最後黃帝為打敗炎帝的「英雄」，終成為主流論述。在戰國末的情勢中，形成以黃帝為結束亂世、開創文明並為諸氏族共祖的「英雄祖先記憶」。也從此在中國歷史敘事文化中，「英雄祖先歷史心性」得其主流地位。

在第三章中，我將西漢史家司馬遷所作《史記》當作為一種文本，分析此文本如何與「情境」——華夏與其帝國——相生相成。並說明《史記》成為正史文類之始的歷史意義。以華夏的共同血緣來說，在《史記》中不只夏、商、周王族皆為黃帝之裔，戰國時期各諸侯國貴族世家祖源也無不源於黃帝。可說《史記》之作，不但使「黃帝為華夏共祖」成為典範歷史，也確立了「英雄祖先歷史心性」在中

國歷史敘事文化中的核心地位。《史記》同時也描述華夏的疆域、帝國及其社會結構。《史記》篇章結構與書寫，充分反映當時漢帝國的社會現實與制度規範，因而其敘事結構不斷被後代編寫正史者依循，產生其它正史敘事，如此形成一「正史」文類。

藉此，我略介紹第二層的歷史敘事結構——文類。簡單的說，文類是一種規範化的書寫、閱讀與編輯體例；在社會文化所界定的「文類」概念下，人們得以認識相關敘事，並賦予意義。一種敘事結構之所以被複製而成為「文類」，乃因其能反映當時的社會制度、社會現實或文化傾向。「文類」的形成，也導引著這些社會制度、現實本相或文化傾向的延續發展；如「正史」文類產生之模式化文本記憶，與帝國之存在相生相成。

在英雄祖先歷史心性下，華夏不只是相信自身源於一個「英雄祖先」，也常認為華夏邊緣人群為華夏「英雄祖先」後裔，如此造成一可擴張的華夏邊緣。在華夏與其邊緣人群的交往互動中，與「族群起源」有關的社會記憶受到雙方的關懷，也成為敘述與爭論的焦點。在敘述與爭論中，「歷史」成為「神話」，或「神話」被寫成「歷史」。在第四章中，我以漢晉時期「蜀人」為例，說明華夏邊緣的蜀人，如何自華夏文字記憶中學習、選擇及改造本地「歷史」與「神話」，如此接受華夏英雄祖先，而使本地成為華夏之域，其人成為華夏之人。

蜀人常璩所作《華陽國志》，一本書寫本地歷史、地理、人物的文獻，是本章中一個重要的例子。漢晉時部分巴蜀知識菁英，已接受「黃帝」為占蜀帝王家族的祖源，《華陽國志》更確認此「歷史」。《華陽國志》透過各章節內容，處處表露作為帝國「部分」的蜀，與

帝國「整體」之關係。因其文本結構充份反映帝國「部分」之情境（郡縣），因此後來《華陽國志》之章節書寫也被模仿，而成為一種「方志」文類。「方志」文類的社會意義，在於空間上的「華夏部分、邊緣」，向「華夏整體、核心」的依附。

在漢晉時期，華夏認為許多邊緣人群都是華夏「英雄祖先」後裔。《史記》與稍晚的正史中，常出現一種模式化的歷史敘事：一個「英雄」自華夏之域遠走邊陲，而成為此地域人群的開化者與英雄祖先。我稱之為「英雄徙邊記敘事」。這也是本書中「華夏歷史」的第三層次敘事結構，一種「模式化情節」。在第五章中，我分析漢晉時華夏正史中的四個「英雄徙邊記」敘事——箕子王朝鮮、太伯奔吳、莊蹻王滇、無弋爰劍奔於西羌。華夏以此表述他們對東北之朝鮮、東南之勾吳、西南之滇國、西北羌人等四方邊緣人群的印象，也藉此刻劃其心目中性質不同的華夏邊緣。

在第六章與第七章中，我探討漢晉以來在華夏與其周邊人群之政治、社會與經濟互動下，華夏各周邊人群如何回應華夏所賦予的「英雄徙邊記」記憶。我將說明在此過程中，高句麗、高麗、朝鮮知識菁英如何逐漸抗拒「箕子記憶」，以置身於華夏認同之外；東吳之人如何接受「太伯記憶」，以將自身納入華夏之中；西北方部分羌人如何成為「神佛的子民」及「大鵬鳥卵生之子裔」，也因此成為吐蕃或藏族邊緣。我也將說明，在西南的滇池、洱海地區，人們的歷史記憶如何徘徊在多重族群與文化認同之間，以及徘徊在「弟兄祖先」與「英雄祖先」兩種歷史心性之間；說明「莊蹻」如何在南詔、大理時期居於社會記憶邊緣，而在明代以來隨著中國官方及移民勢力增強，他遂成為本地方志中的重要英雄祖先。

在第八章中，我說明同樣的歷史記憶過程，如何發生在華夏的南方與北方邊緣。在北方草原部族中，北朝以來接受華夏英雄祖先而成為「黃帝」後裔的，通常為進入華夏農業地區的貴胄家族；也就是說，華夏認同的北方空間邊緣，受限於經濟生態地理而難於推進。此時期也有許多北族是以「炎帝子孫」自居而進入華夏。在長江流域及其以南，華夏常認為本地族群多為盤瓠、蚩尤、三苗等兇殘或失敗的英雄祖先之後。在華夏對南方「蠻夷」之鄙夷下，以及在華夏政治、社會優勢之推波助瀾下，愈來愈多的南方人上宣稱本家族為華夏英雄祖先之後。此外另一種「歷史」微弱的聲音，宣稱本地人群為幾個「弟兄祖先，後裔，在南方各地仍時有所聞，但逐漸被視為「神話」。

以上四章所談的，都是「黃帝子孫」或「炎黃子孫」在地理空間上的成長或受阻。然而漢晉至隋唐作者們所稱敘的「黃帝」與「炎帝」，似乎只是古帝王、貴胄與門閥家族的祖先。因此，若以「炎黃子孫」記憶作為華夏認同的符記，那麼華夏的成長、擴張，似乎也涉及華夏域內由社會上層而下層，愈來愈多的人群得以間接或直接宣稱自身為「炎黃子孫」。也就是說，「華夏」之成長還包括「炎黃子孫」在華夏社會邊緣的擴張過程。在第九章中，我將說明此過程：主要由於許多人群（家族）得有漢姓（血緣符記），及相關家族譜系記憶（家族史），而使該人群成為「炎黃子孫」。此過程也涉及「文類」——族譜。族譜文類的社會意義，在於強調血緣上的「華夏部分、邊緣」向「華夏整體、核心」的依附。

藉著「英雄祖先歷史心性」，以及各種「文類」及「模式化情節」所產生的文本，華夏帝國及其蘊含的空間單元（郡縣）與血緣單

元（家族）成為一整體情境。此情境與文本相映相成。雖然如此，在各方文化與政治核心的邊緣，「歷史」與「認同」都經常在多元文類、文本的爭鳴與妥協中變遷、重組，而造成模糊或混雜的華夏邊緣。直到清末西力東漸之時，此文本、情境及其邊緣才發生大改變。

第十章中我說明，在近代各方帝國主義勢力的全球「邊緣」爭奪中，「華夏」也在其知識與政治菁英推動下，納其「邊緣」而成為中華民族，帝國成為「中華民國」。在建國之初，部分華夏知識菁英曾仍思以「黃帝」作為漢、滿、蒙、回、藏各民族之共祖，然而這顯然是個失敗的嘗試。新的文類「民族史」、「民族志」等等，成為建構國族及其內部區分的最重要文類。此時「英雄徙邊記」敘事中的英雄情節，雖然被編入新文類「民族史」之中，但其刻劃「邊緣」的意義已大幅減弱；此時國族內外模糊的「邊緣」，已為語言、文化、體質等新知識與知識權力所範定的明確「邊界」所取代。

第十一章，我回到邊緣；由一個近代中國邊緣的微觀例子，岷江上游一個索姓土司家族之「歷史」，總結前面的歷史心性、文類、模式化情節等之歷史發展過程，及其近代變遷。在新中國邊緣建構的時代，在空間邊緣的岷江上游，在一個漢、藏文化邊緣的土司家族中，民族調查者從該家族三個弟兄口中得知三種家族史記憶——來自藏區的英雄祖先之後，來自漢區的幾個弟兄之一的後代，大鵬鳥卵生了裔的一支。在本章中我將分析，這些分別被民族調查者視為「歷史」、「神話」與「鄉野傳說」之家族史的歷史意義。以及，在這個多重邊緣的交會點，許多人基於各種新舊社會「規範」及其個人利益所發的言談、行為與書寫文本，如何改造並形成新的社會歷史記憶，也因此貢獻於中國之邊緣再造。

最後在結語中，我藉著華夏之形成及其邊緣變遷之例，進一步說明歷史文獻「文本」（一種表徵），與產生此文本之社會「情境」（一種社會本相）間之關係。以及，不同層次的社會組織、制度與本相，如何對應於不同層次的文本規範形式；以及，這些文本規範形式如何形成，如何變遷。更重要的，是什麼樣的人之意圖、社會機制與權力關係，造成文本規範及其相應的社會制度之延續或變遷。最後，我也藉此著作強調一種反省與反思的歷史研究。

第一章

歷史心性：邊緣與異例

在這一本書中，我要介紹一個不同於典範中國民族史的「中國民族史」，或說是，一個有關華夏及其邊緣形成與變遷的歷史。在一個社會的歷史記憶與相關敘事文化中，我們得到歷史知識，以及更重要的，一種歷史知識理性；歷史知識理性告訴我們，什麼是合理的、可信的「過去」，以及什麼是「歷史」，什麼是「神話」。但這並不是說，此「理性」是正確的。經常，考古發掘使得一些「過去」出土時，對此「過去」我們感到十分驚訝。此「驚訝」便表示，考古學發掘所見的「過去」與我們的歷史知識理性不符合。像這樣挑戰我們知識理性的「過去」，經常出現在各種「邊緣」。因此「邊緣」，以及在此產生的「異例」（anomaly），是我們反思自身知識理性的最佳切入點。以下我便由幾個邊緣異例開始本書的論述。

邊緣異例

首先，是一些中國邊緣地區考古發現帶來的「異例」。近數十年來長江下游的良渚文化、上游的廣漢三星堆文化，與遼河流域的紅山文化等考古發現，都曾震驚中國考古與歷史學界。這些精緻的青銅或玉器製造及複雜的宗教儀式，皆象徵階序化社會與中央化王權在商周或更早，已存在於遠離中原的各方邊陲地區。對於一向認為黃河流域

中原為文明擴散中心的知識界，這些考古發現自然帶來相當大的震驚與訝異。

考古與歷史學者如何對待這些「驚人的考古發現」？當然，首先對於學者來說，這些考古發現填補了許多我們對「過去」的知識空白部分。特別是，相對而言，我們對黃河中、下游新石器時代到三代有豐富知識，而我們對這些中國核心以外地區之過去卻所知有限。因此藉著這些考古發現，學者得以知道這些地區在有文字記載以前的歷史發展過程。其次，也有一些學者藉著這些考古資料，證實中國古文獻中的一些記載是有根據的。譬如，由於廣漢三星堆文化最早階段可推至夏代以前，因而有些學者認為《華陽國志》的記載——蜀人為黃帝後裔——被證明是有歷史事實根據。⁽¹⁾由更廣大的角度來說，這些華夏邊緣地區的考古新發現常被視為「中國古文明的一源頭」，使得絕大多數學者因此相信中國文明有多元燦爛起源。⁽²⁾這樣的「中國文明多元起源說」，在近二十年來已完全取代以黃河流域為中國文明發源核心的「中國文明一元起源論」。

我們可以由另一個角度思考此問題：為何當一些代表真實過去片斷的古代遺存呈現時我們會如此訝異？也就是，為何廣漢三星堆文化與良渚文化被視為「驚人的考古發現」？為何這些「驚人的考古發現」大多出於中國古文明地域的邊緣？人們對此的「驚訝」，顯示其知識理性與這些「過去」之間有相當的斷裂與失憶；這樣的斷裂與失憶是如何造成的？

(1) 林向，〈論古蜀文化區——長江上游的古代文明中心〉，《三星堆與巴蜀文化》（成都：巴蜀書社，1993），頁2。

(2) 蘇秉琦，《中國文明起源新探》（香港：商務印書館，1997）。

以上這些問題，也顯示「邊緣」與「異例」研究的要旨：深入探索發生在「邊緣」的不尋常現象，注意自身的理智反應（如對一些現象感到驚訝、不解、可笑等等），對斷裂、失憶與其它異例現象作情境化理解與詮釋（contextualizing interpretation）；以此理解，我們得以反思自身原有的知識體系。由此重建的歷史知識，主要並非些片斷的歷史事實，而是人們如何記憶、書寫與爭辯「歷史」，如何區分「神話」與「歷史」，以及這些「歷史」與「神話」及其爭議所對應的社會本相。在此探索過程中，分辨文獻記載中那些是「事實」或「非事實」並非史學研究要點，更重要的是文獻作者在何種情境（社會情境與敘事文化情境）下作如此書寫；而「詮釋」，並非只是在既有社會與知識體系中彌補其闕漏，而是反思我們整個社會與知識體系，以及兩者間的關係。也就是說，在對遙遠、不熟悉的邊緣與異例研究中，我們所欲了解的不只是這些邊緣與異例，更是我們一向熟悉的核心世界。

所謂遙遠的、陌生的邊緣，在本書的例子中，或是一個邊緣空間，如漢代中原華夏心目中的巴蜀與東吳，當代漢族心目中的少數民族地區；或是一個邊緣的時代，如華夏認同形成過程初期之戰國時期，由帝制中國轉變為當代中國的清末民初時期；或一個認同與文化的邊緣，如我的田野研究對象，處於漢、藏文化邊緣的羌族；或是產生及存在於上述各種邊緣的人物、書寫及文化表徵，如清末西南地區一位穿著如漢人上紳的土司，或一部未具民族志形式與民族學內涵的早期民族調查報告，如本書最後一章將提及的《川西民俗調查報告 1929》。

我們不容易懷疑「歷史」（記憶與敘事），因為我們生存在「歷

史」所造成的社會現實之間。川西廣漢三星堆文化與蘇南太湖流域良渚文化所產生的「異例」，關係到華夏歷史知識理性的形成；在本書相關章節中，我將釐清它們被「失憶」的問題。以下，我要介紹另一個邊緣異例，以說明我們為何相信特定敘事形式的「歷史」。

弟兄祖先故事

過去十年我多次到四川西部岷江上游山間，研究當地村寨中各層次的「族群」認同與區分體系，⁽³⁾與相關社會文化表徵，以及造成這些社會體系與文化表徵的資源環境與人類經濟生態。歷史記憶是我考察「族群認同」的關鍵。在此地，我注意到一種流傳的「弟兄祖先故事」。此類故事有其模式化之敘事；如一山溝中有三個寨子，各寨居民說起本地三個寨子居民的起源時，常說：「從前有三個弟兄到這兒來，分別到三個地方建立寨子，他們就是這三個寨子村民的祖先……」。

以下是兩則在川西北松潘縣埃期溝採集的口述記憶。⁽⁴⁾

1. 以前這沒得人，三弟兄是從底下上來的。上來坐在月眉子那個墩墩上。又過了一兩個月。那個就是：不是三弟兄喔，那是九

⁽³⁾ 在我的研究中廣意的「族群」指的是，相信彼此有血緣關係的家庭、家族、寨、村、溝之人群，或更廣大的民族、國族等等。

⁽⁴⁾ 以下這些口述記錄文本，以及本書所有的羌族田野記錄，都是我在一九九四至二〇〇二年之間採集。我與報告人之間的訪談，都是以當地的四川方言進行。對羌族來說，這是在當地比「羌語」（鄉談話）更普遍被使用的語言。訪談內容都經錄音，而後將錄音內容全部轉為漢文字，如此形成我比照、分析羌族社會「情境」所賴的「文本」。

弟兄，九弟兄佔了那地方。三弟兄打伙在這條溝。還有兩弟兄打伙在那條溝，大爾邊。還有兩弟兄打伙在大河正溝，熱務區。九弟兄是黃巢，秦朝還是黃巢？秦朝殺人八百萬？黃巢殺人八百萬。他就躲不脫了，就走到這兒。一家九弟兄就到這兒來了。就是在秦始皇的時候。

2. 高頭來的七弟兄。從那七弟兄，有些安在大爾邊，有些朱爾邊、納溪、郎該、尼巴，是這樣分出來的。他們是在這個啥子朝代打散的，跑到這來。原來這兒沒有人，沒有人，這下子七弟兄到這兒；只來三弟兄，還有四弟兄是納欺安了一個，大爾邊，還有尼巴那安了一塊，是這樣分出來的。還有一個兄弟，我還都記不到。

埃期溝中有三個寨子。鄰近埃期溝的是大爾邊溝（含朱爾邊），以及熱務溝（含納溪、郎該、尼巴）。以上這兩則口述歷史中，「三弟兄」是指埃期三寨之人的祖先；「九弟兄」或「七弟兄」，則是指埃期三寨與鄰近各溝村寨人群的共同祖先。

由以上這兩則口述我們可以看出，此「歷史」中之「事件」簡單且有一致結構；由較小的幾個家族，到較大的跨越幾個縣的區域人群，都可以藉如此的「弟兄祖先故事」來說明其共同起源。⁽⁵⁾因此我們很難相信，這是過去曾發生的「歷史事實」。再者，我們一向注意「歷史」中的人、時、地，然而在此「歷史」中，祖先來此的時間並不重要，這些祖先的姓名也未見記載，他們由何處來也不明白。因此

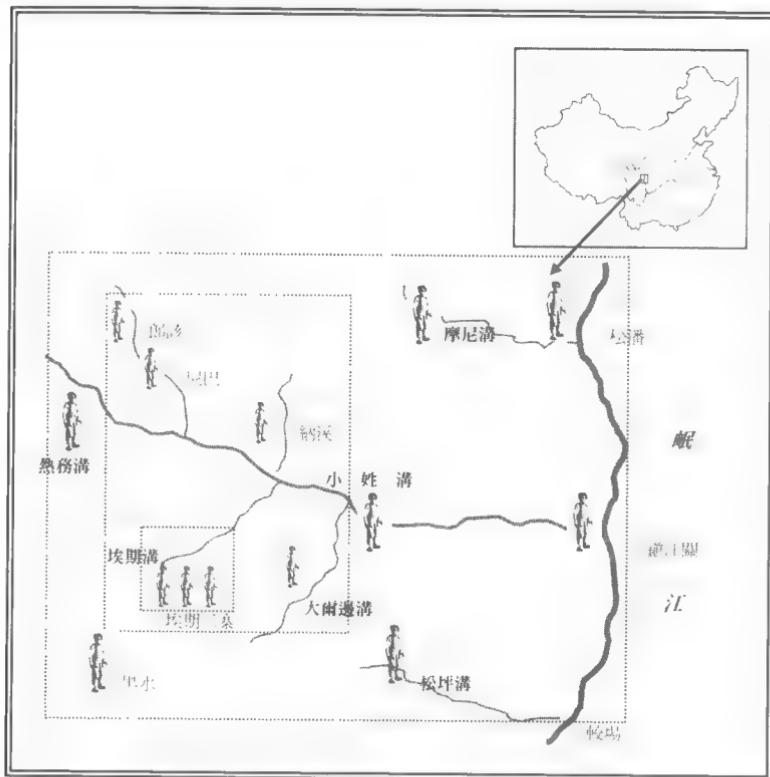
(5) 關於「弟兄祖先故事」更多的例子及說明，見王明珂，《羌在漢藏之間》，第七章。

在我們的歷史理性下，它們很容易被視為「鄉野傳說」。然而我們對這幾則「弟兄祖先故事」的解讀，不應只在於追究它們所敘述的究竟有幾分真實。由「敘事」（narrative）角度來說，更重要的是為何人們要如此敘述祖先來源；敘事中的結構與符號，代表何種社會意義，它們又如何在一社會中產生意義。

這便涉及「情境化」解讀。任何敘事都是一種文本（text）；文本存在於特定「情境」之中（text exists in context）。在埃期溝中，這三個村寨的人群共同佔有這一條小溝。三個村寨，各有各的草場、林場，也有共同的草場、林場。村寨中各家庭也一樣，各有田地、草場，也與同寨其他家庭分享本寨的林場、草場。這樣有分有合的關係，也表現在本地的山神信仰上——各寨有自己的山神，也有三個寨子合祭的山神。由於環境封閉與匱乏，因而在本地各種資源「界線」劃分都須十分清楚；對外發展困難，人們經常在內部沿各種「界線」彼此敵對、爭奪資源。

根據此「歷史」，三個村寨人群的祖先原是三弟兄；這三弟兄來此，在這條溝中各佔地盤，並分別傳下他們的後代。因此三個村寨的人有共同的血緣關係，他們也共同擁有及保護這條溝中的資源。每一村寨的居民，又是其中一個祖先弟兄的後代，這個祖先到此建寨並擁有附近山林；因此各村寨人群又是一資源共享之「族群」，他們與其他村寨人群間有區分且敵對的關係。如此溝中幾個村寨人群共同擁有、分配及競爭溝中資源，便是產生「三弟兄祖先故事」的主要情境。「女性」在故事中並不存在，此也反映女性在此社會處於邊緣之情境。

顯然如此之「歷史」，其敘事結構（三弟兄故事）是社會結構



圖一 松潘埃期溝流傳的三種弟兄祖先故事

圖中三層虛線方框及其內大小不等的人形符號，代表埃期溝三種弟兄祖先故事所指的人群與空間；最內層為說明埃期三寨人共同來源的三弟兄故事，中層為說明他們與小姓溝內鄰近各族群共同來源的七弟兄故事，最外層為說明他們與更廣大人群親緣關係的另一七弟兄故事。

（三個村寨）的反映。其主要敘事符號，「弟兄」，也對應社會人群間的合作、區分與競爭關係——「弟兄」隱喻著人群間的合作、區分與對抗。生活在此社會中，也是生活在一個「歷史」之中。當一個人因採藥、打獵，而進入鄰寨或鄰溝的地盤時，「歷史」告訴他，他已跨越了輕重程度不同的「邊界」；他寨、他溝的人也會以行動、言語，提醒他這是「越界」的行為。因社會現實是如此真實，人們自然相信如此之「歷史」，經常講述如此之「歷史」，並以社會行動維護此「歷史」所造成的邊界。更重要的是，這些「弟兄祖先故事」所規範的族群關係。我們可把此一溝中的人群當作一「民族」，其內部三個村寨的人群為三個「族群」。人們在講述此故事時，常提及「從前這兒沒有人」；在故事情節中，幾個祖先弟兄到來之後，也沒有他人來此。也就是說，故事中的幾個祖先弟兄的後裔涵括本地「所有的人」。因而在此「歷史」所造成的社會族群關係中，沒有「原住民」、「被征服者」，也沒有「老居民」與「外來者」，各族群在對等的共有、區分與競爭關係中。這便是我所稱的「文本」與「情境」的互映。

我們再看看一個北川羌族的例子。北川座落在四川成都平原的西北，與上述松潘地區以大山相隔。這是當前比較漢化的羌、藏族地區。以下這一則「弟兄祖先故事」，採自北川縣小壩鄉內外溝。

小壩鄉在我們的記憶裡面，特別我們劉家在小壩鄉，最早；聽我祖祖說，就是湖廣填四川的時候…。當時是張、劉、王三姓人到小壩來；過來時是三弟兄。當時喊察詹的爺爺就說，你坐在那兒吧。當時三弟兄就不可能通婚，所以就改了姓。劉、王、龍，改

成龍，就是三條溝。一個溝就是杉樹林，那是劉家。另一個是內外溝，當時是龍家。其次一個就爭議比較大，現在說是王家。這三個溝，所以現在說劉、王、龍不通親。

與前面的故事相比，這個口述家族史中最早來此的祖先有了姓，或也有了名字。他們所來自的時間與地點也頗明確；他們來自「湖廣」，「湖廣填四川的時代」在本地概念中指的是明末清初。這樣的口述記憶，由於有確切的人、時、地，因此較容易被我們視為真實的「家族史」。

在此口述中，「三弟兄祖先故事」所凝聚的不是三條溝中所有的人，而是其中的「王、劉、龍」三姓家族。於是此「歷史」使得此三姓家族成為本地的核心「老家族」，其他家族成了後來的「新移民」。更值得注意的是，「湖廣」、「湖廣填四川的時代」以及「王、劉、龍」等漢姓，這些地名、家族血緣符號以及歷史記憶，都使得此「三弟兄祖先故事」成為中國主流歷史的一個小分支，所謂「家族史」也使得「本地」及此「三姓家族」，成為漢人地理空間與血緣的一邊緣部分。造成此歷史記憶同時也受此記憶支持的「情境」，除了幾條溝的「老家族」共有、分配與競逐本地經濟與社會資源外，更重要的是「漢化」帶來的社會與族群關係改變，以及下游村落與城中「漢人」對他們的歧視。過去，「漢人」在本地有較優越的族群地位。在二十世紀上半葉，本地各家族皆自稱其祖上（父系祖先）來自漢地，並鄙稱本地某些家族或上游村落人群為「蠻子」；如此也改變了原來「弟兄祖先故事」所規範的族群關係。

由這個例子我們可以看出，「漢化」情境所造成的歷史記憶文本

變化。文本中最重要的符號改變是，「漢姓」此一血緣群體符號改變了「弟兄祖先故事」中血緣與空間的一體性。如松潘埃期溝的例子，故事中的「寨子」、「溝」既代表各寨各溝的共同資源（空間），也代表寨、溝中所有的人群（血緣）。

因此在現實情境中，人們觀念裡周遭人群的血緣關係、空間關係與資源分配分享關係如一體——人們認為，住得最近的，也是與自己親屬關係最近、資源分享關係最緊密的人群。此也表現在「家族」與「家神」的關係上。各寨中都常有幾個「家族」，各家族有自己的「家神」；若遇到他家族的地盤定居，便須拜當地家族的神。一位埃期溝朋友曾告訴我，「家族」是跟著地方劃圈圈，而不是跟著血緣劃圈圈，便是此意。在北川的例子中，雖然「歷史」中仍有「弟兄祖先」之符號與結構，但「姓」這樣的血緣符號已破壞了「弟兄祖先故事」中所蘊含的族群與資源關係。

以上我說明，各種「弟兄祖先故事」如何存在於特定社會情境之中。在另一方面，由於人們相信這樣的「歷史」，也使得各寨人群共同保護溝中資源，各寨、各家族彼此尊重他群體的資源，也使他們對等競爭共同資源。在北川小壩鄉，則「歷史」除了區分各家族的資源領域外，也保障這些家族在本地的「老家族」地位，及其與外界廣人漢族之密切關係。無論那一種「弟兄祖先故事」，文本中都沒有提及「女性」；相對應的社會情境則是，無論在松潘或北川，女性都處於社會邊緣。以上這些社會現實本相，都說明「情境」也因「文本」的流傳而得存在、穩固（context exists in text）。

如此看來，這些「弟兄祖先故事」作為一種本上「歷史」，其敘事內容不必是歷史事實，但它的確在社會中造成社會現實，並強化這

些社會現實。¹⁶⁾我可以舉一個例子，也出自松潘埃期溝。根據編纂於一九二四年的《松潘縣志》，這兒在清末民國時期還有五個寨子。當地人至今還偶爾提及「埃期五寨」，有些人還依稀記得從前有「五弟兄祖先故事」，但已無人能說得清楚。山上殘寨的廢房子遺跡也還在。但是本地典範的歷史記憶，便是如前所述的「三弟兄祖先故事」。顯然過去曾發生一些「歷史事實」，使得五個寨子只贖得三個。如果此「歷史事實」是，這三個寨子滅了另兩個寨子。那麼，「我們」會如何記載此歷史？毫無疑問，「我們」將記錄那關鍵的戰爭，及得勝的戰爭英雄；如此，「歷史」也將在當今人群中區分誰是「征服者的後裔」，誰是「被征服者的後裔」。然而在埃期溝，一種模式化的歷史敘事傾向，使得「歷史事實」被遺忘，而本地人都是過去「三弟兄祖先」的後代——本地族群關係中沒有征服者與被征服者，也沒有老居民與新移民。這個例子也說明，造成當前「族群關係」或其它社會現實本相的，主要是人們對重要「過去」的記憶、敘述與書寫。

歷史心性

在《羌在漢藏之間》一書中，我分析這些「弟兄祖先故事」，並

¹⁶⁾ 我們常相信自身所存在的社會現實，是由一連串「歷史事實」所造成。如在台灣，清代大陸閩粵沿海移民進入台灣，原住民成為被征服統治的族群，後來又有大批軍民隨國民政府在1949前後遷台；我們相信，這些「歷史事實」造成當今台灣「四大族群」此一社會現實。我們不能否認，大致來說，這些都是曾發生的「歷史事實」。但造成當今台灣「四大族群」的主要原因，是部分「過去發生的事」被選擇成為「史實」，經由文字彙彙之選擇、組織、修飾而編成歷史敘事；在各種社會權力關係下，此歷史敘事成為主流歷史論述，並與社會文化所界定的「個人」身分相結合。因此，主要還是強調空間遷移、征服與佔居時間先後的歷史敘事文化，造成台灣當前的族群關係。

認為它們是一種「歷史心性」產物。在此我簡單說明此見解，並作一些補充。

我認為，一群體之成員，相信大家同出於「母體」；這樣的「血緣或擬血緣認同群體」，是人類資源關係中最基本的結群方式。這樣的群體，由家庭、家族（血緣認同群體）到族群、民族（擬血緣認同群體），都可包含於廣義的「族群」範圍內。此種群體的凝聚，賴「同出一源」的根基性情感（primordial attachments）；也因此，成員們相信「共同「起源歷史」，這在群體凝聚上至為重要。我稱此種歷史為「根基歷史」（primordial history）。由於「族群」兼具情感上的根基性（primordialism）與資源關係上的工具性（instrumentalism），因此「根基歷史」中有三個基本要素：「血緣」、「空間」（或資源），與二者之延續與變遷所構成的「時間」。「血緣」定義並凝聚群體，「空間或資源」定義他們所共有、分享的資源範圍，此二者在「時間」中之延續與變遷，說明「現在」群體內部人群之資源生態。所有的家族史、宗族史、民族史，大多不離此根基歷史結構。我們以簡化的「華夏民族史」來說，「黃帝」或「炎黃」便是此歷史中的「血緣起始」，黃帝之域是「空間資源起始」，然後，整部歷史中的延續與變遷，說明為何「黃帝或炎黃子孫，可分享中國此領域資源」。

我們以此原則來看上述的「弟兄祖先故事」，「弟兄祖先故事」中有共同的起源與血緣聯繫（弟兄始祖），有空間領域及其區分（弟兄到這兒來並分居各地），有血緣與領域資源的延續與傳承（他們的後代就是現在佔居各地的人群）。這是典型的「根基歷史」。只是，比起我們所相信的「英雄祖先歷史」，它們極度簡化。

雖繁簡有別，作為根基歷史的「弟兄祖先故事」，與「英雄祖先歷

史」皆有一定的敘事模式，或者說，它們有一種模式化的敘事傾向。我稱之為「歷史心性」。我以「歷史心性」來指人們由社會生活中得到的，一種有關歷史、時間與社會構成的文化概念。此文化概念有如英國實驗心理學宗師巴特雷特所稱的「心理構圖」（schema）。⁽⁷⁾在此心理構圖下，人們記憶、回憶與建構「歷史」。我不願稱之為「歷史敘事結構」，因為我們習用「結構」來指稱一種限定社會行為的規律。而我所稱的「歷史心性」，卻只是一種模式化的敘事傾向。在許多「弟兄祖先故事」中，我們可以了解此敘事傾向；同時，每一敘事中的符號，都可能或多或少的修飾、改變此敘事傾向。它更不是結構主義人類學者所稱的「歷史結構」；因為它只是人們對「過去」的記憶、想像與敘事，影響人們的集體社會行為，但真實歷史不必依此結構發展。它更貼近西方學者所稱的「歷史性」（historicity），但又比「歷史性」更具體——我們可藉文本分析來了解並分別不同的「歷史心性」。「弟兄祖先歷史心性」便是其中之一。

「弟兄祖先歷史心性」的敘事傾向有以下數點。首先，歷史起源於「幾個弟兄祖先」，而這些弟兄祖先經常沒有名字。其次，此歷史敘事非常簡單；詮釋「現在」的「過去」，只是一幕或數幕「事件」，而非一連串因果相承的「史實」。又因為「歷史」中缺乏前後相繼的「事件」，此「歷史」中也無線性、量化之時間概念。再者，「起源」中的血緣與空間資源區分，直接延續而成為當今人群之血緣與空間資源區分——中間沒有遷移、征服造成的血緣與空間資源變化，因此當今人群中沒有「外來者」（新移民）與「被征服者」（原

⁽⁷⁾ Frederick Bartlett, *Remembering: A Study in Experimental and Social Psychology*.

住民）。最後，由於此「歷史」敘述本地「所有人」的來源，因此人們的「空間資源」關係與「血緣」關係密切結合。

與此相對應的，便是我們所熟悉的「歷史」；它們是另一種歷史心性——「英雄祖先歷史心性」——的產物。以黃帝、亞伯拉罕、檀君等為始祖的「歷史」，皆是此歷史心性產物。與前者相當不同，「英雄祖先歷史心性」的敘事傾向為，首先，「歷史」起源於「一位英雄聖王」；此英雄有姓有名，有其事蹟。其次，詮釋「現在」的「過去」，英雄事蹟，是一連串的征服、遷徙等「事件」，這些歷史事件造成血緣與地緣的變遷、流轉。因「事件」被安排在線性時間中，所以敘事中需有量化（如年月）及段化（如朝代）的時間。又由於敘事中有征服、遷徙等事件，因此此「歷史」強調外來的血緣與空間資源記憶，當今也有了「新移民」與「被征服者」，以及「原鄉」與「新土」。如此歷史敘事中「空間資源」與「血緣」分離；共存「空間」的人群，不一定有「血緣」關係。最後，「英雄祖先歷史心性」下之歷史敘事，其內容遠較「弟兄祖先故事」複雜、豐富，因此它在規劃或表述人群資源關係上，不只以「血緣」關係，更涉及階級、性別、地域與世代等因素。

中國人，或絕大多數文字文明世界中人，所熟悉的「歷史」主要是「英雄祖先歷史心性」產物；直到近代以來，這樣的歷史意識才發生變化。雖然，今日中國歷史學者中已少有人相信黃帝及其事蹟，但「炎黃子孫」對大部分中國人（或漢族）來說，仍是凝聚此群體的重要記憶。更值得注意的是，雖然當前中國之國族歷史與「弟兄祖先歷史心性」無關，但「弟兄民族」仍是常被人們用來強調國族內各民族對等團結的符記。此顯示在「英雄祖先歷史心性」之外，「弟兄祖先

歷史心性，也是曾流行於中國的歷史敘事文化之一。在以下各章中，我將說明「英雄祖先歷史心性」成為中國之核心、典範歷史心性的過程，以及說明在此過程中「弟兄祖先歷史心性」也一直在各種邊緣中創作「歷史」，但其產生的「歷史」逐漸被視為鄉野傳說或神話。

第二章

英雄祖先歷史與華夏意識初萌

在本書中我所稱的「華夏」，並非由共同血緣、語言與文化播衍所形成的人群，而是由人們之「主觀認同」所構成的群體。這個主觀認同概念，也就是「華夏認同」，主要包含「自稱族名」，如夏、華夏、諸夏、漢人或中國人；「族群邊界」（ethnic boundaries）或異類觀（a sense of otherness），也就是將一些人視為「夷狄」而排除在我群之外的觀念；「共同起源」信念（a common belief of origins），如黃帝子孫此一信念。這個共同起源信念，產生自「根基歷史」；對古代華夏而言，也就是以「黃帝」為起始的「歷史」。

探究「黃帝子孫」此一信念與歷史知識的根源，我們必需進入另一個「邊緣」——戰國至漢初華夏之形成期。對生活在中國漢文化情境之讀者及我自己而言，這是一切我們所熟悉的歷史與文化價值尚未完全形成的時代，這也是「黃帝」並非唯一英雄祖先的時代。甚至於，此時有些華夏所相信的「歷史」並非始於英雄祖先。

新石器時代晚期黃土高原邊緣的人類生態變遷

春秋戰國時期，華夏認同概念出現在黃河流域中下游地區；這樣的時間、空間有其特定背景。首先，所有人類社會與歷史現象背後最基本、最實際的面向，便是人類經濟生態，與相關社會結群與區分。

由此角度，可以說「華夏」認同的主要內涵，便是指定居、行農業，並生活在中央化、階序化王權下的人群。它所對應的就是，不行農業、不定居，且分散化的「無君」部落人群。將此類人群視為「非我族類」，也便是前面所說的華夏之「族群邊緣」，或華夏的異類觀。這樣的人類生態對立乃源於，大約自公元前二〇〇〇年以來，發生在華北與北亞的一些人類生態變化。在《華夏邊緣》一書中，我曾說明「華夏邊緣」出現的人類生態與歷史背景。⁽¹⁾「華夏邊緣」的出現，與「華夏認同」的形成是一體之兩面，以下我簡略引述前說，並作一些補充與修正。

在新石器時代晚期，依賴原始農業與家畜馴養的人類聚落，在華北、華南等地區普遍衍生。在華北黃土高原，由於此種人類生態的優勢，也由於人口增殖，這樣的聚落一直分布到黃土農業資源的邊緣地帶——青海河湟地區、鄂爾多斯地區與西遼河流域。公元前三五〇〇至二〇〇〇年左右，甘青地區有馬家窯、馬廠、齊家文化，鄂爾多斯地區有阿善一、二、三期文化，西遼河流域有紅山文化與夏家店下層文化。留下這些考古遺存的人們，大都過著定居農業生活。

公元前二〇〇〇年前後，是這種農業定居聚落發展的巔峰時期，同時也出現了一些轉變跡象。西北方，在河湟地區的齊家文化聚落裡，「豬」在殉葬中是主要的財富與社會身分象徵符號。但同時在部分地區，養羊的風氣卻愈來愈盛；顯示環境已迫使人類需開發新資源，也就是以草食的羊來利用高地草場資源。正北方，河套地區的阿善三期文化中，畜牧或狩獵在人們經濟生活中的重要性有漸增趨勢；

⁽¹⁾ 王明珂，《華夏邊緣》，第四、五、六章。

同樣的趨勢也見於包頭西園考古遺存中。在東北方的西遼河地區，新石器時代晚期至早期銅器時代（2100 B.C.—1500 B.C.），此地夏家店下層文化人群基本上是以農業、畜牧與狩獵為主要生業；比起較早的紅山文化人群，其對動物性資源的依賴也增加了。

這個變化，是往後一千年更明顯的人類生態變遷的序曲。在公元前二〇〇〇年之後，鄂爾多斯及其鄰近地區絕大多數新石器晚期農業聚落都被人們放棄。此後人類活動遺跡在此幾乎消失一千五百年之久。然後在春秋戰國時，再佔居此地的是游牧人群。在青海河湟地區，公元前一七〇〇年以後，辛店、卡約文化（1600 B.C.—500 B.C.）人群也顯然不長期定居，而住在便於遷移的房屋中。他們放棄過去齊家文化人群那種長期定居、行農業、養豬為主的經濟生活，而偏好飼養馬、牛、羊；不擁有大型陶器，而偏好便於攜帶的小型陶器與小飾物。這一切跡象都顯示，當地人群已過著半游牧或游牧生活了。在西遼河流域，公元前一五〇〇年之後，各地農業聚落與人類活動都有減少趨勢。此現象一直延續到公元前九〇〇年（西周中期），然後，出現以畜牧為主或重要副業的「夏家店上層文化」人群。

許多資料證明，造成此黃土農業邊緣地區人類生態變化的，主要是氣候變遷。古氣象學者曾指出，以全球整體來說，公元前二〇〇〇年至一〇〇〇年是一個逐漸趨於乾旱的時期。這個趨勢到了公元前一〇〇〇年左右達到頂點。⁽²⁾研究中國古氣候的學者也得到類似結論。如遼西地區，在公元前一五〇〇年之後也經歷了一段乾旱化的氣

⁽²⁾ A. M. Khazanov, *Nomads and the Outside World* (Cambridge: Cambridge University Press, 1983), 95.

候期。學者根據建平縣水泉遺址動物遺存所作的研究，顯示在早期濕暖期（2100 B.C.—1500 B.C.）中，這兒是山林茂密、水草豐盛之地。後來由於氣候乾燥，本地區成了一個乾燥草原或疏林草原。這個新的環境，主要形成於公元前一〇〇〇年左右。中國考古學者俞偉超曾以宏觀角度，指出在公元前二〇〇〇年前後，整個中國各地都有考古文化突然衰亡的現象。他指出，南方江漢地區的人溪、屈家嶺、石家河等一脈相承的文化，以及長江下游的良渚文化，都在此時期突然發生很大的變化。他認為，氣候變遷可能是造成此普遍性文化面貌變遷或中斷的原因之一。⁽³⁾

與這些氣候相關的人事變化，不僅是上述黃土邊緣區人類聚落消失，或人們轉為利用草食性動物資源，更見於稍晚在公元前一四〇〇至公元前六〇〇年左右，沿著鄂爾多斯南緣及遼東之晉、陝、冀三省至於遼西的北方山岳地帶上，出現的所謂「北方式青銅器文化」人群。在經濟生態上，這些人群較依賴漁獵或畜牧而少行農業。在文化上，他們之間也產生一些共性，如馬普遍被用為乘騎、拉車工具，偏好某些銅器裝飾圖案與器物。另一種生態與文化共性便是：無論是用於防衛或用於劫掠，這些人群都有武力化傾向，反映在他們普遍以武器陪葬的習俗上。這些考古學上的現象顯示，公元前一五〇〇年前後的環境變遷，產生一些農牧混合經濟人群，而適於他們生存的地帶也隨氣候變化南移，造成此時晉、陝、冀三省北方山岳地區成了資源競爭劇烈的地帶。部分人群愈來愈賴馴養動物為生。這樣的經濟生態讓

⁽³⁾ 俞偉超，〈江陰余城城址的發現與早期吳文化的探索〉，《古史的考古學探索》（北京：文物出版社，2002），頁177-78。

他們有很好的機動性，適於在激烈的資源競爭中掠奪他人，或避免被他人掠奪。

以上這些人類生態變化發生的時間、地點，以及其造成的經濟與社會情境，也就是中國歷史上商、周兩大政治集團出現的舞台。

商、周王朝出現的人類生態意義

黃土高原邊緣也是農業資源的邊緣，在此原始農民生計之困難，便如人站在水中，水沒及鼻下，稍一波動便遭窒息或滅頂。這也說明為何公元前二〇〇〇至一〇〇〇年前後氣候的乾冷化，對當地人類經濟生態產生那麼劇烈的影響。然而，在農業條件較好的南方黃土地區，人們也難免於此氣候變遷所帶來的直接或間接影響。

考古學者張光直曾經指出，華北之龍山文化考古顯示，公元前四〇〇〇年以來各地都有社會漸趨複雜化、階序化之傾向。特別是在公元前二〇〇〇至一〇〇〇年間，這個變化尤為明顯。考古遺存中作為儀式象徵符號的動物或鳥圖案，以及與儀式、權力相關的玉琮，制度化的社會暴力跡象，圍牆環繞的城址等等，都顯示政治、經濟的階級分化在加速進行之中。¹⁴¹到了約當公元前二一〇〇至一八〇〇年的二里頭文化時期，出現了大型宮殿遺址，有大量精緻隨葬品的大型墓葬，銅禮器與兵器，成套的酒器，並有人殉儀式跡象；更有意義的是，早期文字也在此時出現。在以鄭州二里崗遺存為代表的二里崗早

¹⁴¹ K. C. Chang, *The Archaeology of Ancient China*, fourth edition (New Haven: Yale University Press, 1986), 234-288.

商文化中，有了成群的宮殿基址與大規模的城牆，出現大量青銅禮器、兵器與工具，在甲骨上亦出現刻辭文字。⁽⁵⁾這些考古發現均顯示，黃河中、下游地區由龍山文化以來的社會變化，及至於商文明及國家政治體的出現，在器物型態、工藝技術與社會演化上均連續發展，環環相扣，並未有中斷或突然的變化。

類似的新石器晚期社會變化，也見於中原龍山文化之外的周邊地區。然而與中原地區不同的是，在這些地區之社會階序化、政治權力集中化，皆難以持續發展，或受外在因素影響而多有轉折變化。以長江下游的良渚文化為例，公元前三二〇〇至二〇〇〇年左右，環太湖地區的此一新石器時代晚期文化，其居民已有相當發達的稻作、蔬果農業，並馴養水牛、豬、狗、羊等。更受人矚目的是它的玉器工藝，有玦、璜、璧、鐫、瑗、琮等等；部分玉琮上有獸面紋與鳥紋。⁽⁶⁾有高台墓葬，有大、中、小型墓，隨葬品因墓葬規制、大小而有相當等差。反山、瑤山、匯觀山、福泉山等地，大型墓葬出於所謂「祭壇」的大型土台上，墓葬中出土大量玉器、陶器。⁽⁷⁾這些大型墓均有精美豐富的隨葬品，顯示本地社會階序化已達相當程度。莫角山建築基址總面積達三十餘萬平方米，其作為當時政治秩序之高階中心是非常明顯的。⁽⁸⁾關於良渚文化所反映的社會狀態，歷史學者許倬雲對此有深

⁽⁵⁾ 鄭衡，〈夏商周考古學論文集〉（北京：文物出版社，1980），頁123。

⁽⁶⁾ 中國社會科學院考古研究所，〈新中國的考古發現和研究〉（北京：文物出版社，1984），頁153-56；K. C. Chang, *The Archaeology of Ancient China*, 255；南京博物院，〈江蘇吳縣草鞋山遺址〉，《文物資料叢刊》3（1980）：12。

⁽⁷⁾ 魏正瑾、吳玉賢，〈良渚文化與聚落考古〉，《良渚文化研究》（北京：科學出版社，1999），頁67-72。

⁽⁸⁾ 宋建，〈論良渚文明的興衰過程〉，《良渚文化研究》，頁98-99。

刻描述：「良渚文化的社會，有社會階層文化，中心至邊陲的擴散的等級，也有宗教、禮制，與前文字的心智活動。這一個社會是相當複雜了」。⁽⁹⁾

然而，良渚文化之人類文明在公元前二二〇〇〇年左右突然消失。取而代之的是一種由銅石並用時代到青銅時代的考古遺存，如環太湖地區的馬橋文化，寧鎮地區（太湖西北方之南京、鎮江一帶平原）的湖熟文化遺存。⁽¹⁰⁾這些遺存的普遍特色是，殉葬玉器的傳統衰退，出現大量印文陶器物，且大量吸收中原地區文化因素。如馬橋文化出土的觚、鑣、尊、簋等器和器物上的紋飾，都與河南偃師二里頭、鄭州二里崗的同類器物及紋飾有密切關係。⁽¹¹⁾作為商文化特徵的卜甲，也被發現在湖熟文化遺存中。⁽¹²⁾

在經濟生態方面，根據聚落考古學研究，由良渚文化早期開始整個長江中下游之氣候便逐漸轉涼，太湖水域面積減小，海岸線東退。此環境變遷造成採集、漁獵資源減少；為滿足日增的人口，此時良渚文化之農業朝擴大規模與精化發展。⁽¹³⁾另外根據一項研究，約當良渚文化之始的公元前二二〇〇〇年以來，本地居民之肉類獲得以家畜飼養為主，漁獵活動為輔。然而自公元前二二〇〇〇年以來，也就是約在馬橋文化之時，人們轉以漁獵為主要獲得肉食的生業，家畜飼養反居於

⁽⁹⁾ 許倬雲，〈良渚文化到哪裡去了〉，《新史學》8.1（1997）：144

⁽¹⁰⁾ 馬橋文化的存在年代約在公元前1900-1200年之間，大約是傳說中的夏代與殷商時期。寧鎮地區湖熟文化之年代略晚，約相當於商代，其下限可能到西周初。

⁽¹¹⁾ 黃宣佩、孫維昌，〈馬橋類型文化分析〉，《考古與文物》3（1983）：58-59。

⁽¹²⁾ 黃宣佩、孫維昌，〈馬橋類型文化分析〉，60。

⁽¹³⁾ 張弛，《長江中下游地區史前聚落研究》（北京：文物出版社，2003），頁218-19。

輔助地位。⁽¹⁴⁾在環境考古上，學者也指出馬橋文化先民之生存環境，相較於先前的良渚時期而言，其水域與森林草地面積明顯擴大；此亦顯示當時之居民可能更容易賴漁獵獲得資源。⁽¹⁵⁾

由此整體現象來看，良渚文化之「興盛」或並不代表當時資源豐富，而相反的是由於環境變遷所產生的匱乏，以及統治群體以社會階序化、權力集中化來作資源重分配，因此產生的集中而又精緻之物質文化現象。此一社會文化體系（也是資源分配、分享體系）之「衰亡」，也不一定全然由於自然災難；我們只能說由於某些因素，使其無法如黃河中、下游新石器時代晚期社會一樣的持續朝社會階序化、權力集中化發展。部分因素可能是，許多聚落人群採取較鬆散、粗放的農業以及採集、漁獵，以這些多元、分散、移動的生計手段來逃避或抗拒集中化與階序化的政治社會體系。歷史與文明進程，不一定朝著農業、定居與「複雜化」發展；為了追求較好或較安全的生存，人們也可能放棄定居與農業。⁽¹⁶⁾

由長江下游良渚文化至馬橋文化的人類生態與社會變遷，更突顯了黃河中、下游地區在公元前三〇〇〇至二〇〇〇年及此後一千年的发展有特殊生態背景及意義。特別是在公元前二五〇〇至一〇〇〇年

⁽¹⁴⁾ 上海市文物管理委員會，《馬橋：1993-1997年發掘報告》（上海：上海書畫出版社，2002），364-366。

⁽¹⁵⁾ 同前，頁342-3。

⁽¹⁶⁾ 考古學上的例子，如我在《華夏邊緣》一書中所提及，在新石器時代晚期的鄂爾多斯附近、青海河湟地區以及西遼河流域，農業聚落漸被放棄，人們轉向多遷移、多依賴馴養動物的生活方式。在歷史文獻中，《三國志》有一記載：在曹魏時，由於當時大亂未定，人民不願從事農業生產而以漁獵自養，地方官（鄭渾）沒收百姓的漁獵之具來勸民歸田。見《三國志》16/16，任蘇杜鄭倉傳。

之間，當中原地區的北方與東南方的人群聚落或組織都與階序化、集中化背道而馳，或人類活動根本消失之時，中原地區由二里頭文化以來卻一直朝階序化、集中化社會發展，而終形成商周文明。公元前一六〇〇年左右，商王朝出現在黃河中、下游；公元前十一〇〇年左右，周王朝也崛起於黃河中游。使得「中原」成為華夏認同的核心，而其它地區古文明成為邊緣或根本被遺忘。

在人類生態上，商、周王朝出現所代表的意義並非是「富足、繁榮」，而是在資源匱乏之情境下，一種對外獲得資源及對內進行資源階序分配的體系被建立起來。由歷史與考古資料看來，商、周王朝的確皆是權力集中化與社會階序化的政治體；藉此對內建立由貴族到平民、農奴的資源等差分配體系，對外則以征服、殖民行動來擴張資源。如前所言，這樣的社會傾向於建構「英雄祖先歷史」，其社會上層菁英也常以擴張資源的行動，將自己寫入「英雄歷史」之中。雖然我們見不到商代或西周時人所寫的商、周歷史，但在甲骨文及金文中，祖先之名與祖先功績都常是被記憶的主題，顯示此時「英雄祖先歷史心性」已存在於商、周上層社會之中了。

華夏與華夏邊緣的出現

商與西周皆是一種政治聯盟體，商王與周天子只是其勢力範圍內各邦國的共主。此時，由黃河流域至長江流域之諸國貴族各成族落，各祀其祖、其神，尚未形成一基於「共同起源信念」的群體。這樣的群體，「華夏」，要到了西周中晚期至春秋戰國時，始在特殊背景下形成。

根據中國文獻記載，約在公元前一〇〇至一〇〇〇年左右，周人進入陝西安附近的周原，在此崛起並擴張其勢力。在此之前，該部族曾與「戎狄」部落相處。在考古上，周人崛起的時間、空間，與前面提及的晉、陝北部畜牧化、移動化、武裝化人群出現相銜接。中國先秦文獻記載中的「戎狄」，也是較賴畜牧、移動並有武力侵略傾向的族群。因此，周人與「戎狄」應有很深的淵源。周人進入周原後，在定居農業之經濟基礎上發展，並受商人政治文化影響而漸茁壯。這個新興政治集團，終於和東方的殷商集團發生衝突。周人聯合西方各部族共同克商，此時他們曾自稱「西土之人」。這個以姬姓與姜姓部族為核心的「西土之人」集團中，至少有一部分為「戎」，包括姬姓與姜姓的「戎」。或有可能，他們都曾自稱為「戎」，其意為「我們這些戰士」；「戎」字在中文中，除了表示「異族」外，至今仍用作「軍事」之意。

克商之後，留在渭水流域的周王族及其盟邦，以及殖民東遷的諸侯邦國，皆持續「東方化」。相反的，他們與西方或西北方的「戎狄」部族愈來愈疏遠，甚至後來雙方敵對衝突。由人類生態角度此可理解為，剛崛起時的「西周」，是南方農業部族與南下爭奪農牧資源的「戎狄」之混合體。在他們佔有農區並持續往東方、南方農業地區發展過程中，西方、北方的「戎狄」部族由於生存壓力，仍持續往南爭奪宜於農牧之地。於是，周人及其盟邦反而成了農業定居人群的代表與保護者。這便是「華夏」形成的資源環境與人類生態背景。

《史記》中〈周本紀〉之文本，表現此「華夏」認同形成的情境，以及此認同之內涵、邊緣。以下我分析此文獻；為了便於分析說明，我列出部分原文，略作譯讀，並說明其文本意涵。該文本首先敘

述：

周后稷，名棄，其母有邰氏女，曰姜原。姜原為帝嚳元妃。

此歷史始於「英雄祖先」，后稷——說明這是「英雄祖先歷史心性」下的產物。「后稷」這名稱，表述周人始祖與「農事」有密切關係。文本中提及其母為「姜原」；反映「姜姓」之族也是此歷史「起源」的一部分。文本又稱姜原為帝嚳元妃——帝嚳在《史記》中為黃帝之曾孫，因此這是將「姬周」之族繫於黃帝後裔。

在這之後，接著是一段有關后稷出生神異的記載。這記載稱，姜原有一次在野外見到一巨人足跡。她踩了這足跡，因此得孕，後來產下「棄」。她以為這是不祥，所以將嬰兒丟棄在隘路上。馬、牛走過，都避開不踐踏他。丟在樹林中，林中正值人多，又轉棄於他處。丟在冰上，飛鳥也以翼護著他。因這嬰兒如此神異，姜原便接納他並將之撫養長大。因為原先要丟棄他，所以稱他為「棄」。以上這一段記載，司馬遷主要採自於《詩經》。在「英雄祖先歷史」中，有關始祖之神異敘事常是重要的一部分，其功能在於以「非凡」來強化此起源記憶。

而後，《史記》文本又描述棄從小愛種植。又稱，長大後后稷因有這方面的才能，而被堯、舜兩帝任命為掌農事的官。如下文所述：

為兒時，屹如巨人之志。其遊戲，好種樹麻、菽，麻、菽美。及為成人，遂好耕農，相地之宜，宜穀者稼穡焉，民皆法則之。帝堯聞之，舉棄為農師，天下得其利，有功。帝舜曰：「棄，黎民始飢，爾后稷播時百穀。」封棄於邰，號曰后稷，別姓姬氏。后

稷之興，在陶唐、虞、夏之際，皆有令德。

《史記》中此段敘事，一方面仍然強調周人始祖「棄」與「農事」的密切關係，另一方面則強調在一線性歷史中，他與核心之「黃帝子孫」（堯、舜、夏禹）之間的政治從屬關係。這段敘事根據《尚書》、《詩經》、《國語》等文獻記載。《尚書》之〈舜典〉篇中記載，「帝曰：棄，黎民阻飢，汝后稷播時百穀」⁽¹⁷⁾——這是描述，帝舜對棄說，百姓困於饑饉，你后稷播種供糧於民。同書〈呂刑〉中也記載，舜任命「稷」種植百穀。⁽¹⁸⁾但皆未提及稷為周人之祖。在《詩經》、《國語》之相關記載中，后稷或棄便成為周人的始祖了。

《國語》中記載，「祭公謀父」勸諫周穆王的話。他稱：「昔我先世后稷以服事虞夏，及夏之衰也，棄稷不務。我先王不窈用失其官，而自竄於戎狄之間」。⁽¹⁹⁾《史記》採納此說，在關於周人族源之文中敘述：

后稷卒，子不窈立。不窈末年，夏后氏政衰，去稷不務，不窈以失其官而犇戎狄之間。不窈卒，子鞠立。鞠卒，子公劉立。公劉雖在戎狄之間，復脩后稷之業，務耕種，行地宜。自漆、沮度渭，取材用，行者有資，居者有畜積，民賴其慶。百姓懷之，多徙而保歸焉。周道之興自此始，故詩人歌樂思其德。

這是說，後來有一段時間，因夏帝不重農業，后稷的後代子孫失

(17) 《尚書》3/2，舜典。

(18) 《尚書》19/29，呂刑。

(19) 《國語》，周語（一上）。

了官職，而流離轉徙於戎狄之間。到了「公劉」時，雖然周遭都是「戎狄」，但公劉率族人恢復了務農的生活，並遷於渭水。⁽²⁰⁾在這一段敘事中，已表現兩組對立概念；一組是定居、務農事的周人之祖，另一組則是不定居、不行農事的戎狄。在公劉之後，其子又率族人遷於「幽」。從此，似乎該族人又有更長一段時間不行農事。該文記載公劉之子「慶節」至「公叔祖類」共八代祖先之名，並稱到了「公叔祖類」之子「古公亶父」時，才又「恢復」耕作種植的生活；可見先前八代人可能都偏離了農業生活。這文獻記載一代代周人統治者的世系，所謂帝王譜系（kings list），這是一種簡化的「英雄祖先歷史」。

古公亶父，在《史記》中是建立周之基業的祖先，也是帶領該族永遠脫離「戎狄」的英雄祖先。

古公亶父復脩后稷、公劉之業，積德行義，國人皆戴之。薰育戎狄攻之……乃與私屬遂去幽，度漆、沮，踰梁山，止於岐下。幽人舉國扶老攜弱，盡復歸古公於岐下。及他旁國聞古公仁，亦多歸之。於是古公乃貶戎狄之俗，而營築城郭室屋，而邑別居之。

《史記》文中述說，古公亶父領導族人「恢復」了祖先后稷、公劉的農耕之業。又由於他有德行、重仁義，得到國人愛戴。然而就在這時，周人受到薰育戎狄的攻擊、掠奪。古公對戎狄百般忍讓，不願因戰爭使得百姓死傷。為了避戎狄，他率少部分部屬遷到岐山下，但老百姓都跟著遷來投靠他。鄰近國家聽得他的仁德，也都歸順他。於

⁽²⁰⁾ 《史記》中有關公劉的記載，部分來自於《詩經》大雅，〈公劉〉。

是古公亶父才在族人間極力貶除戎狄習俗，並營造城郭、屋室，讓老百姓定居在一個個的邑落（村落）之中。在這一段文本中，同樣的，敘事者強調兩種人群間的對立與區分：一方是農業、定居與重仁義、愛和平的周人，另一方則是不行農業、移動與好戰的戎狄。

這樣的「周人族源」文本，其內容是否為「史實」並不重要。由文本敘事看來，該文本表露的更重要史實是一種「情境」。此情境，便是我在前面所提及，考古資料所顯示公元前一五〇〇年以來，黃土高原北方邊緣人群的畜牧化、移動化與武裝化，以及他們向南爭奪農牧之地對南方農業人群造成的壓力。此也就是華夏形成的主要背景情境。由《史記》之周人族源敘事我們也可察覺，在此情境中「華夏」自我界定的族群本質便是「行農業、定居、愛好和平的人」；相反的，華夏最早的「異類觀」表達在他們對「戎狄」的刻版印象上——畜牧，少行農業，不定居，且常以武力侵犯掠奪的人群。

在從前的著作中，我曾說明西周中期以後，姬、姜、秦、戎四方糾錯繁雜的政治與婚姻關係；⁽²¹⁾這些多少都由於西周姬姓王族，與其重要盟友姜姓之族，都與「戎」曾有密切關係。由前面《史記》有關周人族源的敘事可見，作者努力以「農業、定居、行德義」來將周人與戎狄區分開來，更可見他們間的「邊界」原來可能相當模糊。西周最後終為犬戎所滅，周王奔於東方。這個事件，成為東方諸國的一個重要歷史記憶。「戎狄」從此完全成為「異族」的代名詞。失勢的周王，東周時在雄霸者「尊王攘夷」的口號下，反而成為凝聚華夏的精神核心。

(21) 王明珂，〈華夏邊緣〉，頁217-220。

春秋戰國時期，華夏認同的出現與北方、西北方「戎狄」之威脅有關，亦表現在西周銅器銘文與戰國文獻間的社會記憶落差上。許多西周銅器銘文中，都記載作器者受命征伐而後受封賞之事。征伐的對象，主要是東國、東夷、南國、楚荊、淮夷、南淮夷等南方或東南方部族；⁽²²⁾也就是說，西周的敵人主要在南方或東方，在西周金文中，除極少數例子，戎狄皆非受征伐的對象。然而，我們若根據戰國至漢代文獻，特別是根據《史記·匈奴列傳》或《後漢書·西羌傳》，便會得到戎狄一直是西周的主要敵人此一印象了。「西周金文」代表西周書寫者所認知的重大事件敘事，而戰國至漢初文獻，則代表在新的社會情境下當時華夏作者所重構的「過去」。⁽²³⁾這樣的記憶落差，代表由西周到戰國時，中原邦國之社會上層已在一種新的認同體系之中；此種新認同體系的「邊緣」，主要是以對北方及西北方畜牧化、移動化、武裝化人群的敵意來塑造的。因此他們認為（實為想像），在周立國以前，戎狄便已是周人的長久敵人了。

華夏族群意識的出現，也伴隨著政治上華夏一統的概念，反映在春秋戰國時諸國爭霸、兼併，及後來秦的統一之業上。商、周王朝及其政治勢力內之方國，應都只是鬆散的政治組合。以統治者貴族為核心所建立的殖民方國，與商、周王庭間的確有些權利、義務關係，但恐怕未如《周禮》所記述的那麼體系嚴明。金文中常見有諸侯「稱

(22) 如令簋中的「楚白」，宗周鐘的「南國、南夷、東夷」，禽簋的「楚侯」，明公簋與班簋中的「東國」，禹鼎中的「噩侯、南淮夷、東夷」，冬鼎甲的「淮戎」，彖白卣的「淮夷」，小臣速簋的「東夷」等等。

(23) Ming-ke Wang, "Western Zhou Remembering and Forgetting," *Journal of East Asian Archaeology* (Leiden). Inaugural Issue vol.1, 1-4 (1999): 231-250.

王」之事；這與戰國至漢代的儒家認為西周是「天無二日，民無二王」有相當落差。王國維早已注意此現象，他指出：「古時天澤未分，諸侯在其國自有稱王之俗」。這個看法是對的。我曾在一篇文章中指出，這些稱王者主要是渭水流域的邦國之君，他們也是周開國集團中的「舊邦」。⁽²⁴⁾

嚴格定義的「國家」有中央化的王權，與層級結構的政治組織。戰國到漢代文獻所勾勒的西周，強調周王有無上的權威，以及層級有序的爵制，及相應的禮樂制度，據此西周便屬這類型的政體。然而西周金文顯示，當時有許多邦君透過為母、妻、女作器，來強調自己與姬姓或其他邦君家族的姻親聯繫。這種以雙邊或多邊交換女性以建立政治聯繫的作法，是一種流行於「部落聯盟」的政治結合方式。⁽²⁵⁾這也顯示，渭水流域常自稱「王」的邦君們與周王的關係，並不如戰國至漢代時人所想像，至少他們間仍保存許多部族聯盟餘習。以上所述大致是渭水流域的情況。至於周建國後殖民東封的諸國，與西周王庭的關係就更疏遠了。因此春秋時的諸國會盟，以及「尊王攘夷」之呼聲，以及戰國時諸國間的爭霸、兼併、合縱連橫，可以說都是有了「華夏」一體概念後，所產生的政治上將趨於一統的表徵。

凝聚華夏的各種「根基歷史」方案

華夏認同的形成不只依賴共同的「邊緣」，更依賴共同的「起

⁽²⁴⁾ 矢國活動在寶雞汧隴地區。與釐王有關的衆伯冬，活動在扶風周原南部。與呂王與武武幾王有關的方國以及相關器物，都分佈在靈台、武功一帶。豐王一族曾與秦相婚，大約不離陝甘一帶。王明珂，〈西周矢國考〉，《大陸雜誌》75.2（1987）：7-10。

⁽²⁵⁾ Marshall D. Sahlins. *Tribesmen* (Englewood Cliffs, New Jersey: Prentice Hall, 1968), 56.

源」。這「起源」便是可以讓所有華夏產生同胞手足之情的「根基歷史」。如前所言，春秋戰國時，華夏認同漸出現於中原諸國上層貴族之間。與此同時進行的，便是嘗試以「歷史」來凝聚這些各有祖源記憶的邦國貴族群體。我們知道，到了戰國末至漢初時，「黃帝」終成為所有華夏之英雄祖先。這是「英雄祖先歷史心性」產物。漢初司馬遷寫《史記》時，黃帝為他心目中信史的第一個源始帝王，且為夏、商、周三代帝王家系的共同祖先。這正是許多學者都曾注意到的，黃帝在「歷史」中多重面貌中的兩面——他是某些家系的始祖，又是統治一時代或諸部族的帝王。⁽²⁶⁾黃帝在戰國到漢初之間的華夏歷史記憶中，由眾帝王間脫穎而出——這是華夏形成過程的一個關鍵，也是「華夏」被文本塑造而得其本質的關鍵。以下我說明相關文本的形成過程。

首先要說明的是，在黃河中、下游的中原地區，「英雄祖先歷史心性」並非在春秋戰國時才出現。殷商甲骨文中已有王族世系記載。西周金文中，各邦國貴族祖先之名與其事功是重要主題；如周之舊邦諸侯，經常在銅器銘文中強調先祖參與及協助文王、武王克商之事。這都顯示「英雄祖先歷史心性」早已出現在商、周之社會上層。但即使到了春秋戰國時，在中原知識菁英之間它仍不是唯一的歷史心性。我們看看先秦文獻作者們如何書寫「黃帝」及其他「英雄祖先」，便可知「黃帝」成為華夏始祖有一由「多元論述」歸於一統的過程。

⁽²⁶⁾ 如，Charles Le Blanc 指出，先秦文獻中之黃帝有三種概念指涉，其一為系譜始祖性（genealogical ancestry），其二為典範帝王性（paradigmatic emperorship），另一則為神性的黃帝；見 Charles Le Blanc, "A Re-examination of the Myth of Huang-ti," *Journal of Chinese Religions* 13/14 (1985-86): 45-63.

「黃帝」出現在中國文獻記憶中，較可靠的时间大約是在戰國時期。西周金文中追美祖先，最多及於文王、武王。春秋時的齊國器叔尸鐘，提到成湯、禹。戰國時齊國器，陳侯因資簋，其中才出現「高祖黃帝」之語。⁽²⁷⁾在成書於戰國至漢初的「先秦文獻」中，黃帝逐漸廣泛被提及。在這些論述中，黃帝有多元面貌。起先，他在許多文獻中都是一古帝王，常與伏羲、共工、神農、少皞等並舉，代表統治一個部族或一世代的帝王，並未有各個氏族或部族共同祖先之意。《左傳》中記載春秋時郯子之語。郯子向魯君解釋，包括其祖先的各古帝王氏族由來。他稱，黃帝氏以雲紀，並以雲名命官；他自己的祖先少皞氏以鳥紀，並以鳥名命官；其它則是，炎帝氏以火紀，共工氏以水紀，太皞氏以龍紀等等。⁽²⁸⁾以此而言，黃帝只是許多部族首領之一，未有特別之處。值得注意的是，郯子又詳細列舉少皞氏後代各「鳥名官」，如「歷正」為鳳鳥氏、「司分」為玄鳥氏、「司至」為伯趙氏、「司啟」為青鳥氏等等。所謂以各種鳥來命名的官守，事實上也是各個以鳥名為符記的貴胄家族。以此而言，以「鳥名」來彼此結合與區分的各家族，在上一層次，又成為以「雲、龍、水、火、鳥」等來彼此結合與區分的幾個大族系之一；這似乎是一種以「圖騰」祖先記憶來凝聚各部族的結合模式。

另一文獻《國語》中則有記載稱：「有虞氏禘黃帝而祖顓頊，郊堯而宗舜；夏后氏禘黃帝而祖顓頊，郊鯀而宗禹；商人禘舜而祖契，郊冥而宗湯；周人禘鬻而郊稷，祖文王而宗武王」。⁽²⁹⁾無論是顓頊、

(27) 郭沫若，《兩周金文辭大系》下篇，頁219-220。

(28) 《左傳》昭17。

(29) 《國語》4，魯語；類似的記載也見於《禮記》祭法等文獻之中。

帝嚳、堯、舜，在戰國時人的歷史記憶中都是黃帝之裔，因此這記載是直接以黃帝作為虞、夏、商、周四代帝王家族的共同祖先。在有些文獻裡，這些古帝王被排列在線性的歷史中。在《管子》之〈封禪〉篇中，黃帝是許多受天命而得封禪的古帝王之一。在同書另一篇章中，黃帝是開化天下的古帝王之一；前有虞戲、神農（或亦有燧人），後有夏、殷、周人。⁽³⁰⁾於此，以及類似記載中，黃帝的象徵意義都是：相對於美好純樸的古代，他代表一個較複雜的「近世」之始。如在《商君書》中，相對於「男耕而食，婦織而衣」的神農世代，黃帝則「作為君臣上下之義，父子兄弟之禮，夫妻妃匹之合；內行刀鋸，外用甲兵」。⁽³¹⁾《周易》中則記述一個人類文明進化過程；「黃帝、堯、舜」代表「後世聖人」，出現於古代或上古的包犧氏與神農氏之後。⁽³²⁾在這些文本中，黃帝皆隱喻著文明開創者之意。《莊子》中所載「昔者黃帝始以仁義擾人之心」；⁽³³⁾也是以黃帝來指涉一個新世界的開端。雖然對老莊者言，這也是混亂腐敗世界的開始。

黃帝在戰國文獻中的另一意象，則為以戰事、征伐平定天下的古帝王。如《左傳》中記載，有卜者得「遇黃帝戰於阪泉之兆」，此兆為有利於軍旅之事。⁽³⁴⁾《莊子》中也記載稱，黃帝不能遂行德業，而與蚩尤戰於涿鹿之野。⁽³⁵⁾更多的戰國至漢初文獻記載黃帝與炎帝之戰事，如《淮南子》所載，「兵之所由來者遠矣，黃帝嘗與炎帝戰矣，

(30) 《管子》50，封禪；84，輕重戊。

(31) 《商君書》18，畫策。

(32) 《周易》，繫辭。

(33) 《莊子》4，外篇，在宥。

(34) 《左傳》僖25。

(35) 《莊子》9，雜篇，盜跖。

顓頊嘗與共工爭矣」。⁽³⁶⁾其它如，《列子》中稱「黃帝與炎帝戰於阪泉之野，帥熊、羆、狼、豹、羆、虎為前驅，鶻、鶠、鷹、鳩為旗幟」；《孫子》稱「凡此四軍之利，黃帝之所以勝四帝也」；《鶻冠子》中稱「上德已衰矣，兵知俱起；黃帝百戰，蚩尤七十二，堯伐有唐，禹服有苗……」等等，⁽³⁷⁾都將黃帝視為戰事之代表與征服者，黃帝世代作為天下兵戎交征之始。

在戰國晚期五行說的影響下，黃帝又代表居於中央的上德帝王，如《淮南子》所載，相對於南方屬火的炎帝，以及西方屬金的少昊等等，黃帝為居於中央之帝，屬土，「其佐后土，執繩以制四方」。⁽³⁸⁾由黃帝之佐臣可以制四方這樣的記載看來，此時在人們的觀念裡，黃帝已居「五帝」中的主宰地位。《莊子》中稱：「世之所高莫若黃帝」⁽³⁹⁾——亦可見此時黃帝已有超越其它傳說古帝王的地位。

黃帝與炎帝：弟兄或敵手

在戰國文獻中，最常與黃帝相提並論的古帝王便是神農，以及炎帝，或兩者為一。前面所提及黃帝的幾種角色，都與神農或炎帝有關。如神農或炎帝為先於黃帝世代的帝王，代表一個較原始、質樸或析亂的時代。如炎帝是敗於黃帝之手的古帝王，黃帝因此也代表征服者，或代表一個大動干戈兵刀的時代。在《國語》之中，黃帝與炎帝

(36) 《淮南子》15，兵略。

(37) 《列子》2，黃帝篇；《孫子》9，行軍；《鶻冠子》卷下12，世兵。

(38) 《淮南子》3，天文。

(39) 《莊子》9，雜篇·盜跖。

又有較特殊的關係。《國語》中之〈周語〉記載，鯀、禹與夏人之後，以及共工、四嶽與各姜姓國，「皆黃、炎之後也」。根據此記載，黃帝與炎帝的後代都曾犯下錯誤，但也曾合作克服水患。《國語》之〈晉語〉中記載，「昔少典娶于有蟜氏，生黃帝、炎帝；黃帝以姬水成，炎帝以姜水成。成而異德，故黃帝為姬，炎帝為姜」。同文又稱，黃帝、炎帝兩人動干戈，就是因為兩人異姓則異德，異德則屬「異類」。⁽⁴⁰⁾因此在《國語》之敘事中，黃帝與炎帝兩系部族的關係是分立的（異姓、異德、異類），是合作的（合作克服水患），同時也是對抗的（曾互動干戈）。這樣的關係，也表現在此文獻中炎、黃二人的「弟兄」關係上。這也是我在第一章中所提及的，「弟兄祖先故事」中「弟兄」的三種隱喻：合作、區分與對抗。

無疑在戰國時期，居於華夏政治社會上層的歷史書寫者，大多已在「英雄祖先歷史心性」的敘事文化籠罩下；這說明，為何我們在許多先秦文獻中都常見到黃帝、炎帝、少皞、顓頊等等「英雄祖先」。然而，《國語》〈晉語〉中的這個記載似乎也說明，當時部分作者仍存有「弟兄祖先歷史心性」，因而會創作出炎、黃為兄弟這樣的歷史敘事來。無論如何，在戰國時華夏知識菁英的認知中黃帝為「姬姓」；此自然由於姬是尊貴的周天子家族之姓。他們又認為炎帝為「姜姓」。西周的姬姓與姜姓之族同處於渭水流域，是親密的姻親、盟友，最後又成為敵人。姜姓申侯勾結犬戎作亂，結束了西周在渭水流域的基業，這是戰國時人深刻的歷史記憶。西周時期姬與姜之間親密合作、區分而又對抗的關係，或許便是《國語》相關篇章作者認為

(40) 《國語》，晉語。

「姬姓黃帝」與「姜姓炎帝」為「兄弟」的歷史記憶背景之一。

無論如何，除此之外，先秦文獻中炎帝（或神農氏）與黃帝之間的親近關係，其敘事的寓意主要在於以炎帝來襯托黃帝的歷史意象——以炎帝時天下之崩亂、原始、質樸，以及炎帝的傳說性，相對襯托黃帝所代表的統一、文明、進步與其歷史性。學者們常強調黃帝作為許多事物與人群「創始者」之意象。但我們不能忽略，當戰國至漢初作者將炎帝（或神農氏）與黃帝相提並論時，黃帝也代表一種「當代」與「過去」之間的「斷裂」。強調與「過去」的斷裂，也代表當時之知識菁英感覺自身存在於一種新的認同與新時代之中。

「英雄祖先歷史心性」下的黃帝

無論如何，戰國末至漢初許多華夏知識菁英，都曾嘗試在「歷史」中整合各部族之上古諸帝王祖先。這樣的作為，也是一種歷史想像；其產生的社會情境與「華夏」認同的明確化，以及稍晚秦漢中國的政治統一，是密切相關的。也就是說，此時由於各地人群在政治與社會文化上的交流，由黃河中、下游到長江中、下游的「華夏」間產生了一體感。整合社會記憶中的上古諸帝王，也就是將各地域、各個部族的祖先結合為一個整體。無論是「圖騰」說、世代演化說、五行說，或「炎、黃為弟兄」說，或是古帝王征伐相代說，或黃帝為四代共祖說，都是以「過去」來詮釋當時華夏這個「想像群體」的歷史敘事。除了「炎、黃為弟兄」之說外，無論是那一種詮釋，黃帝都逐漸得到一個特殊地位——在征服相代說中他是主要的征服者，在五行說中他居中制四方，在世代演化說中他是由蒙昧到文明的轉捩點。更不

用說，在以黃帝為虞、夏、商、周共祖的歷史建構中，他成為各代統治家族的血緣起點。

雖然如此，每一種結合各部族祖先古帝王的嘗試，以及由此產生的對華夏之定義、詮釋以及多元歷史論述，都顯示這些處在華夏認同初萌的「中介場域」（liminal）或「邊緣」的作者們，基於不同的社會情境與歷史傳承，各人都有不同之立足情境（positionality）。以龍、雲、水、火、鳥等符記來結合各古帝王的方案，是較鬆散的「圖騰」式聯盟關係。「五行說」中的五方帝建構，可能也是此種聯盟關係之哲理化構想。以「炎、黃為弟兄」結合此二帝玉後裔部族的方案，是期望以對等的合作、分享關係來結合華夏兩個重要支系。最後，黃帝成為唯一征服者、開創者與英雄祖先，此自然隱射「華夏」將成為一政治集中化與社會階序化的群體。

「歷史心性」雖然只是一種關於人們如何思考、組織與敘述歷史的文化心態，但它產生自社會現實之中。它規範或導引「歷史」的想像與書寫，如此產生的歷史記憶與社會現實互為表裡，因此也造成一些社會現實的延續。「英雄祖先歷史心性」在華夏形成的情境中產生，它也從此與華夏（或中國）情境相生相成。由於「歷史心性」所對應的是非常基本的社會模式規範——如「弟兄祖先歷史心性」對應的是多疣族群對等結合的社會，「英雄祖先歷史心性」對應的則是集中化、階序化的社會——因此「歷史心性」在一社會之歷史敘事文化中不易改變。

{

第三章

《史記》文本與華夏帝國情境

秦統一六國後，建立中國歷史上第一個統一王朝帝國。它之所以是「第一個」中國之帝國王朝，一方面是秦在當時有如此之政治社會活動，另一方面則是，透過中國「正史」書寫，世世代代中國人「記得」秦始皇的這些基業。這個「正史」書寫傳統之始，便是西漢武帝時史官司馬遷所作的《史記》。

《史記》內容章節主要由本紀、世家、列傳、表、書等構成。「本紀」載帝王之事，「世家」紀諸侯列國之事，「列傳」紀各類人物事功、社會活動與四裔之事，「書」紀國之祭儀典章與民生大計，「表」將所有重要的人與事繫於線性時間之中。整部《史記》之作，可說是藉著對「過去」的回憶、描述及想像，來書寫構成漢帝國之華夏血緣、空間、時間與政治權力之核心與邊緣。這些，都濃縮表現在該書首章有關「黃帝」的敘事之中。

《史記》中的黃帝：血緣、空間、時間與政治權力

司馬遷所著《史記》，其中有關黃帝之論述，綜合戰國末以來華夏知識菁英整合上古諸帝王的種種嘗試。《史記》有關黃帝之記載，主要在此文獻之首章〈五帝本紀〉之中。該章之文本敘述，黃帝為少典之子，姓公孫，名軒轅。他生於神農氏之末世，曾與炎帝戰於阪泉

之野，打敗炎帝。又率諸侯與蚩尤戰於涿鹿，擒殺蚩尤，因而得代神農氏為天子。文中又稱，黃帝在得天下之後，「披山通道，未嘗寧居」；他的征途，「東至于海，西至空桐，南至于江，北逐葦粥」。該文又提及，黃帝時之官名皆以雲為紀，因稱黃帝為雲師。文中並記載黃帝封禪、獲寶鼎、迎日推筭（制曆）等事。接著該文又稱，黃帝有「土德之瑞，故號黃帝」。最後，「五帝本紀」記錄黃帝之子孫——玄囂、昌意為黃帝之子，顓頊為黃帝之孫，帝嚳為黃帝曾孫，堯為帝嚳之子，舜則是顓頊的七世孫。⁽¹⁾

我們可以在上一章中所提及的，許多戰國至漢初時期有關黃帝之論述中，找到《史記》有關黃帝敘事的文本取材根源。然而更重要的是，作為一個文本，它經過司馬遷的蒐集裁剪資料、編排書寫，而成為一篇有社會功能與目的之社會記憶。最後，因著這些功能與目的，它在社會權力支持下被保存及流傳。此種由選材、製造到利用、保存的過程中，都蘊含與表現文本作者與讀者在其時代與社會背景中的各種社會認同與區分，及相關的情感與意圖。⁽²⁾以「選材」與「製造」來說，司馬遷顯然承繼並發揚一個以英雄聖王為起始的「歷史心性」，而在諸多文獻間選擇、組織資料，以構成此敘事——他以結束一個亂世的征服者黃帝為此歷史（時間）的起始，以英雄征程來描述英雄祖先所居的疆域（空間），以英雄之血胤後裔來凝聚一個認同群

(1) 《史記》1/1，五帝本紀。

(2) 我曾以新考古學家探究考古「器物」為喻，提出一種文本分析的方法：分析一個文本由取材、製造，到被使用、保存與廢棄的過程，及其所顯現的背後情境（context）。見於，王明珂，〈歷史文獻的社會記憶殘餘本質與異例研究——考古學的隱喻〉，《民國以來的史料與史學》（台北：國史館，1998）；王明珂，〈歷史事實、歷史記憶與歷史心性〉，139。

體（華夏）。在文本被「利用」的層面上，此「黃帝」歷史記憶合理並強化華夏認同，以及華夏與戎狄蠻夷之區分，以及華夏域內統治者與被統治者間，以及城鄉、階級與性別等等人群間之區分。最後，便因為此文本符合並支持當時主流社會所界定的社會認同區分體系，一種「情境」，此「黃帝」歷史記憶透過政治力量而得其典範歷史（*master history*）地位，因此得以保存與流傳。此黃帝記憶被後世華夏不斷的回憶、重述與再製（再組合與再詮釋），這樣的「文本」強化華夏及其帝國「情境」，華夏及其帝國「情境」也鼓勵此「文本」之存在與流傳，並因此相對的造成人們其它祖源記憶的廢棄與失憶。

今之學者們常爭論，「華夏」或「中國人」究竟是一個「族群」、「文化群體」或「政治群體」。引起此爭議之部分原因，多少皆在於海峽兩岸的「中國人」對「中國人」定義之歧異。我們若以中國人的主體——華夏或漢族——來說，華夏最初的確是一個以「共同祖先」凝聚的「族群」（廣義的 *ethnic group*），以維護、分享共同之空間資源。然而這樣的群體，也創造其政治架構與相應的文化表徵，以具體化的政治制度、社會結構來支持這樣的認同體系，或維護及延續此一資源共享、分配體系。我們由《史記》的黃帝歷史論述中，可以得知華夏的此一多重特性——在此文本中，黃帝是「血緣」上的共祖，又是「政治」上的統治者，「空間」的征服開創者，「文化」的發明者。也因而，對應於此文本，至少從漢代始「華夏」便集族群、政治、空間與文化於一體。

《史記》中的黃帝子孫

《五帝本紀》中除了黃帝外，還記載「顓頊、帝嚳、堯、舜」等其他四帝之事蹟。在文中，顓頊是黃帝之孫，帝嚳是黃帝的曾孫；堯是帝嚳之子，也就是黃帝玄孫，舜則是黃帝的七世孫。「五帝」之名，顯然是由「五行說」中之「五方帝」而來；事實上究竟那些是「五帝」，戰國末至西漢時人有許多不同說法。《周易》之〈繫辭〉中所稱的五帝是「伏羲、神農、黃帝、堯、舜」；⁽³⁾《戰國策》中屢提及「五帝、三王」，該書〈趙策〉似以「宓羲、神農、黃帝、堯、舜」為五帝。漢初緯書中以「赤帝、蒼帝、黃帝、白帝、黑帝」為五帝。⁽⁴⁾《周禮》之〈春官〉篇中有五帝，作注者以「太昊、炎帝、黃帝、少昊、顓頊」為五帝。⁽⁵⁾無論如何，這些說法都未有將其他四帝當作是「黃帝之裔」的意思。

根據司馬遷在〈五帝本紀〉文本之末所作結語，他說，「百家言黃帝，其文不雅馴，薦紳先生難言之」，因此他採《大戴禮》與《孔子家語》中之〈五帝德〉與〈帝繫姓〉之說⁽⁶⁾——此也就是〈五帝本紀〉中五帝的由來。在這一段司馬遷的自述中，我們可以知道，他在戰國以來有關「五帝」的諸說中作了一些選擇——主要是將平行的「五帝」變成線性相承的「五帝」，且把他們聯繫在以黃帝為起始的

⁽³⁾ 《周易》8，繫辭下。

⁽⁴⁾ 《戰國策》21，趙策。

⁽⁵⁾ 《周禮》19，春官，小宗伯。

⁽⁶⁾ 《史記》1/1，五帝本紀，索隱。

血緣關係中。這是「英雄祖先歷史心性」所產生的敘事，它也強化此歷史心性，並塑造與此心性相對應的「華夏」。

不只是「五帝」，在《史記》中夏、商、周三代王室家族都是黃帝之裔。據司馬遷記載，夏之始祖「夏禹」是黃帝的玄孫，殷之始祖「契」其母是帝嚳次妃，周王室始祖「棄」之母則是帝嚳元妃。不同於夏帝系之「父系祖源」書寫，殷、周祖源在此是以「母為帝嚳之妃」與黃帝產生聯繫。此顯示夏人與殷、周兩族在族源記憶上有「父系祖源」與「母系祖源」之根本差別，更顯示三代「共祖」之說的虛構性。「三代帝系皆黃帝後裔」之說，很可能是在他們原有祖源記憶上，添加黃帝血緣記憶而成。無論如何，透過母系始祖為帝嚳元妃、次妃這樣的記憶，商、周帝王家族也成為名義上的黃帝之裔了。

司馬遷不只是認為夏、商、周三代王室之祖源為黃帝後裔，且認為春秋戰國時華夏諸國公室、王室，都源於黃帝之裔的英雄祖先。「陳」之受封始祖為舜的後代，因此是黃帝之後。「宋」為商王室微子之後，所以也是黃帝之後。魯國之君為周公後代、姬周之族。晉國之開創者「唐叔虞」是周武王之子，鄭之初受封者「鄭桓公友」是周厲王之子，燕國開創者召公也是姬姓；所以這些封國的統治家族都是黃帝之後。只有齊國，在《史記》中為太公呂尚受封之國，呂尚為姜姓，並非黃帝之裔，而是炎帝之裔。

不只是中原諸國貴胄家族為黃帝子孫，據《史記》記載，春秋戰國時期處於華夏政治地理邊緣其民多為「蠻夷戎狄」的諸國，其國君也自稱或被認為是黃帝之裔，譬如，春秋時偏居東南的吳國，《史記》對其王室祖源有如下記載：

吳太伯，太伯弟仲雍，皆周太王之子，而王季歷之兄也。季歷賢，而有聖子昌，太王欲立季歷以及昌。於是太伯、仲雍二人乃奔荊蠻。文身斷髮，示不用，以避季歷。季歷果立，是為王季，而昌為文王。太伯之奔荊蠻，自號句吳，荊蠻義之，從而歸之千餘家，立為吳太伯……。自太伯作吳，五世而武王克殷。封其後為二：其一虞，在中國，其一吳，在蠻夷。⁽⁷⁾

因此春秋末期的吳王自認為，也被當時的華夏認為是「姬姓之國」；既與周同姓，自然也表示其為黃帝子孫。與吳國相敵對的越國，在《史記》中其國君則被視為「禹之苗裔，而夏后少康之庶子也」；夏之子孫，因此也是黃帝之裔。⁽⁸⁾對於西方被視為戎狄的秦人，《史記》對其王室之祖源也有如下記載：

秦之先，帝顓頊之苗裔孫，曰女脩。女脩織，玄鳥隕卵，女脩吞之，生子大業。大業取少典之子，曰女華。女華生大費，與禹平水土……。舜賜姓嬴氏。大費生子二人：一曰大廉，實烏俗氏；二曰若木，實費氏。其玄孫曰費昌，子孫或在中國，或在夷狄。

⁽⁹⁾

如此說來，秦人算是黃帝後裔，也曾輔佐黃帝後裔（禹、舜）。然而，如果這是秦人自我宣稱的祖源，那麼這樣的祖源也可謂是一種選擇性記憶——知有母不知有父，藉以與黃帝繫上血緣關係。

關於南方曾被中原華夏諸國視為蠻夷之楚國，《史記》也將其王

⁽⁷⁾ 《史記》31/1，吳太伯世家。

⁽⁸⁾ 《史記》41/11，越王勾踐世家。

⁽⁹⁾ 《史記》5/5，秦本紀。

室繫於黃帝後裔。其說如下：

楚之先祖出自帝顓頊高陽；高陽者，黃帝之孫，昌意之子也。高陽生稱，稱生卷章，卷章生重黎……帝譽命曰祝融。……以其弟吳回為重黎後，復居火正，為祝融。吳回生陸終，陸終生子六人，坼剖而產焉。其長，一曰昆吾，二曰參胡，三曰彭祖，四曰會人，五曰曹姓，六曰季連，芊姓，楚其後也……。季連生附沮，附沮生穴熊。其後中微，或在中國，或在蠻夷，弗能紀其世。⁽¹⁰⁾

北方之魏，《史記》中亦稱其公室為畢公高之後，並謂其祖源與姬周同。

畢公高與周同姓。武王之伐紂，而高封於畢，於是為畢姓。其後絕封，為庶人；或在中國，或在夷狄。⁽¹¹⁾

在《史記》這許多有關華夏邊緣各國之「族源」敘事中，有幾點值得我們注意。首先，這些古部族起源敘事的書寫模式，有些似乎是在原來各部族的「族源」之前添加一個與黃帝相關的起源。譬如《史記》在有關吳、楚兩國王族之祖源記載中，都有一些相當長的父子相承譜系記錄；這些人名看來都較像是本土族源記憶，並和文本中與黃帝有關的「起源」之間有斷裂、不銜接的跡象。⁽¹²⁾這樣的歷史敘事之

(10) 《史記》40/10，楚世家。

(11) 《史記》44/14，魏世家。

(12) 譬如，《史記》所載吳國之譜系中，顯然有兩種不同的世系。由太伯始，最早的四代人名中都帶有伯、仲、叔、季等稱號；這是周人的命名習俗。此後到壽夢共十五代，諸王的名字都與這周人命名習俗無關；這一部分很可能是受中原華夏影響前，此家族原有的本土族源記憶。

斷裂與勉強銜接，特別能表達書寫者在新的認同情境下的情感與意圖。

其次，幾乎是毫無例外的，在這些文本中各族群「起源」都是一位「英雄祖先」。顯然有些曾流傳的「兄弟祖先故事」，如「炎、黃為兄弟」之說，被司馬遷放棄，有些則被他納入英雄祖先「歷史」之中；如〈楚世家〉中所稱，昆吾、參胡、彭祖等部族之祖為兄弟，如在〈秦世家〉中烏俗氏與費氏兩部族祖先為兄弟。此意味著，這些「英雄祖先歷史」很可能是根據原有的「弟兄祖先歷史」改編而成。以「黃帝及其後裔」為祖源的「歷史」往華夏邊緣傳播，不僅改變或取代各地原有的歷史記憶，在某些地區也根本改變本地的主流歷史心性，如「弟兄祖先歷史心性」。在後面數章中，我會提出更具體的例子。

第三，更值得注意的是，在以上《史記》有關吳、秦、楚、魏之族源敘事中，司馬遷都有「其子孫或在中國，或在蠻夷、夷狄」之陳述。這是一種「模式化敘事情節」（schematic narrative plot）。其產生的情境是，原來華夏歷史記憶中的「蠻夷之邦」如楚、吳、秦等地，到了漢初已久為中國郡縣。因此，透過此模式化敘事情節所生之文本，司馬遷將各邊地邦國之古統治家族書寫成「黃帝之裔」，其地自然是華夏之域了。不僅如此，《史記》中如是之記載，更在華夏與非華夏間製造了一個開放、模糊的華夏邊緣。對華夏而言，此記憶使得其資源邊界具有擴張性；對後世許多華夏眼中之邊緣「蠻夷」而言，假借此記憶，他們得以成為華夏並分享華夏資源。

總而言之，司馬遷不只是參考、採輯戰國至漢初作者們的作品，來完成《史記》中有關「黃帝」的敘事。更重要的是，他承繼戰國以

來的「華夏」認同，以及「英雄祖先歷史心性」，來完成其有關黃帝「歷史」的取材與書寫。他生存其間的「情境」，也就是「漢帝國——華夏血緣、空間、政治權威及其內部階序社會的具體化身——為他的《史記》寫作之恢宏結構立下藍圖。相應和的是，他的《史記》之作及其中有關黃帝的「歷史」文本，作為一種強勢社會記憶，更進一步定義與詮釋了「華夏」與華夏帝國。

「正史」與華夏帝國：文類與社會本相

《史記》代表戰國末以來的主流黃帝論述，與華夏的形成並行。我們可以透過分析此論述，進一步探索此「華夏」群體的內涵、邊緣與本質。簡單的說，我們可以將戰國至西漢之作者們（包括司馬遷）當作人類學田野中的「土著」，看看這些有能力發聲的「土著」們（知識菁英）如何追溯其祖先，或他們認為誰是此共祖的後裔。以此而言，首先，顯然他們認為此時黃帝的「血源」只流入三代、春秋戰國以來許多大小封國邦君家族及其支裔之中，並以「姓」作為此血緣聯繫的符記。所以，戰國至漢代雖然有「華夏」認同，然而此與今日「每一中國人皆為炎黃子孫」之民族認同概念有相當差別。

其次，在《史記》有關黃帝之歷史敘事，以及在有關「黃帝之裔」的各諸侯邦君家族之歷史敘事中，「歷史」不只詮釋其「血緣」所來自，也詮釋其「政權」與「領土」之起源。如〈丘帝本紀〉中記載，黃帝得到天下後（統治威權之始）又開始其四方征途，「東至于海，西至空桐，南至于江，北逐葦粥」。我們很難相信黃帝得以在如此廣大空間中行其遊歷。它只是一種表達黃帝之域的「敘事」，也藉

此表達華夏空間之起源。如本章前文所言，在漢初時期，以黃帝記憶來界定的「華夏」與「中國」，其含義是相近的，都蘊含著血緣、政權與領域三者一體之隱喻。當時的「漢帝國」是「華夏」形成的具體化身；《史記》之作則是「漢帝國」與「華夏」形成的一個表徵。⁽¹³⁾

如果我們以「黃帝子孫」記憶的擴張，來思考華夏政治地理邊緣之「華夏化」問題，那麼由戰國末到司馬遷的時代，華夏知識菁英們所關心的「華夏邊緣」除了各地封君家族之血緣外，似乎只是「華夏之域」或「華夏之國」而非「華夏之人」。也就是說，在吳、越、楚、秦等華夏邊緣之地，黃帝血脉只及於各地統治家族；此祖源記憶中的政治權力與領域隱喻，強化或改變各國統治家族原有的對「地」與「人」的統治威權，如此其「地」自然被涵括在華夏之域中。在此域中之民最初並非透過「血脉」，而是受「教化」，逐漸由「蠻夷戎狄」而成為華夏。

至於在華夏的核心地區，似乎在春秋戰國時也非所有的民眾皆有「姓」。至少在作為社會記憶的文獻書寫中，此時他們絕大多數是沒有聲音的人群。到了漢代，在《史記》之「世家」、「本紀」書寫中，除了前述帝王諸侯之祖源可以直接或間接與黃帝血脉相通外，在「列傳」中每一華夏英雄人物，也經由「血緣」與「空間」聯繫而成為華夏之人。在《史記》之「列傳」中，司馬遷對每一人物的敘事，都以「姓」與「郡望」為起始。對於這些人物，《史記》雖多未溯其

⁽¹³⁾ 以此而言，近代學者將「民族」與「國家」當作兩個分離概念，而認為「民族國家」只是近代出現的一種政治建構，因此，「華夏」、「中國人」究竟是國家概念或是民族概念成了一種議題焦點，我認為，這樣的討論實未了解漢代「華夏」與「漢帝國」的關係。

祖源至「黃帝後裔」之英雄祖先，但此種以「英雄人物事蹟」為主軸的書寫，所謂「紀傳體」，也是「英雄祖先歷史心性」產物。這些歷史記載中的英雄人物，後來在「族譜」中常成為中國各「姓」家族的源始英雄祖先。關於「族譜」與華夏之關係，我將在第九章中說明。

《史記》不只是承繼並發揚「英雄祖先歷史心性」，並藉其文本重新整理及產生相關之「黃帝子孫」血緣、空間與政權記憶。更重要的是，它的篇章與敘事結構被後來的歷史書寫者模仿、複製，而成為一種文類——所謂「正史」。在此，我且對「文類」作一簡單定義：文類是在特定社會情境下，一種被沿用而產生許多範式化文本之書寫、編輯與閱讀模式。如在中國，「正史」有其範式化的書寫體例與用詞，有其範式化的編修過程，有其範式化的讀者群。當一位作者在編寫「正史」時，他知道應如何循此「文類」書寫；一位讀者在閱讀此文本時，也因此知道這是一部「正史」，一種比「野史」、「神話傳說」可靠的對過去之記載。如同文本有其對應情境，文本規範也有其對應的情境規範。「正史」文類所對應的情境規範，便是「華夏帝國」結構。「正史」文類所蘊含的結構、規律與其文本內涵符號的變易性，也對應「帝國」內在的結構、規律與變易。

《史記》之敘事模式或「結構」不只是被模倣，且是被制度化的模倣；在各王朝支持的歷史編修制度下，它成為「正史」典範。在此文類概念下，新的正史不斷被循此複製，「英雄祖先歷史心性」也因此被沿承、傳播。正史文類中的一部分主題，又衍生為其它範式化書寫，產生新的文類，如「方志」與「族譜」——此二種文類，分別象徵著「空間」與「血緣」的中國「部分」、「邊緣」向「整體」、

「核心」的依附。因此，隨著方志與族譜的普遍出現，「英雄祖先歷史心性」也隨之向社會、政治地理邊緣傳佈。

但模倣並非複製，每一代的中國正史編修者，一方面因循《史記》與前代正史之體例，但也多有改變、增刪。因此「文類」並非一種不變的書寫結構。如「正史」這樣的文類，其意涵在每一時代都透過當代的「正史」編修而得到些修飾。另外，我們也應注意，「正史」文類所對應的社會現實本相，是主流觀點下的「華夏」政治、社會、經濟與族群體系。在此之外，影響及塑造「華夏帝國」此一情境的，尚有其它多樣且透過多種媒介傳播、爭鳴的「文類」，以及它們在個別作者之認同情境下所產生的文本或表徵。無論如何，「正史」文類既有沿承又有變遷的本質，也反映了「華夏帝國」在歷史上的延續性及其時代變遷。

第四章

蜀之華夏化與方志文類

以「黃帝之裔」血緣記憶來界定的「華夏」或「中國人」，其空間人群範疇在歷史上不斷變遷，更與近代以來「炎黃子孫」所指的「中國人」或「中華民族」有些距離。這主要是由於，自稱「黃帝之裔」的華夏出現後，此族群範疇曾往兩種「邊緣」上逐漸擴大，並經歷一近代變遷後才形成近代「炎黃子孫」所含的人群。此兩種「邊緣」，其一是「政治地理邊緣」；戰國末以來「黃帝之裔」所居及所統領的空間範圍，有一從中原向外擴張的過程。其二是「社會邊緣」；戰國末期以來，華夏域中的社會中、下層邊緣，愈來愈多的人群單位（家族）成為「黃帝子孫」，而造成華夏社會邊緣的向下延伸。而這兩種「擴張」，都藉著在現實政治、經濟環境下「邊緣人群」接受一些過去、遺忘一些過去，而終自認為或也被主流社會認為是「黃帝子孫」。

此種歷史記憶的建構與失憶，常藉由兩種文類——「方志」與「族譜」——所產生的文本（歷史記憶）來進行。在這一章中，我要說明的便是漢代華夏空間邊緣上的「蜀」，其地成為華夏之域、其人成為華夏之人的過程，並說明此過程如何表現在蜀人對本地歷史之書寫上。蜀人常璩所作《華陽國志》是本章論述焦點；我將說明它在蜀地「華夏化」上所扮角色，以及它成為一種被模倣的「方志」文類之意義。

典範中國史中的古蜀歷史

由考古與文獻資料看來，由新石器時代晚期至於商周時期，長江上游之成都平原與中原地區的文化往來較少。甚至到了春秋時期，與緊密參與中原政治活動的長江中游之楚國以及下游吳國相比，當時蜀國與中原諸國的往來也不甚積極。中國早期文獻中關於「蜀」之記載不多。殷商甲骨文中有「蜀」，但是否為居於成都平原之蜀尚不可知。《尚書》之〈牧誓〉篇中提及，武王伐紂時其盟軍中有蜀，⁽¹⁾但〈牧誓〉成篇較晚，其內容可能代表戰國時人之歷史概念。到了戰國時，中國文獻中對於蜀國始有較多的記載；內容主要為公元前四世紀中葉以來，秦滅蜀國及其治蜀的經過。藉由這些文獻，我們大略知道蜀為秦所滅之歷史。蜀與巴兩國相互為敵，巴向秦求救，於是秦軍在公元前二二五年滅蜀。蜀滅後，秦曾數度以蜀王之後裔統治本地，⁽²⁾後來這些統治都造成叛亂，因此在公元前二二八年秦最後一次定蜀地之亂後，便直接設郡統轄本地。

除了以軍事征服蜀地外，秦也進行若干措施，來加強對蜀地的控制與利用。如有計劃的大量移民，營建都城，興水利、開阡陌，並推廣秦篆行文字統一。⁽³⁾由於秦末劉邦，漢帝國之開創者，曾藉巴、蜀、漢中為基地，與另一抗秦豪傑項羽對抗，因此在秦漢之交有更多中國

(1) 《尚書》11，牧誓

(2) 此處我採童恩正之說，秦滅蜀後所立之幾個蜀侯皆蜀王室之人而非秦王之子。見，童恩正，《古代的巴蜀》，頁153-154。

(3) 童恩正，《古代的巴蜀》，頁150-152。

士人進入蜀地。漢興之後，西漢政府繼續興修水利農田，以開發成都平原蘊藏的農業富源。更重要的是，中國郡守如文翁等，在此致力於興文教；送蜀郡弟子到中原習經學，然後回到蜀，在本地郡國學中教授學子。作為漢文化傳播點的都邑、學校在此逐漸普及後，移民及本土之社會上層家族子弟有機會接受各種形式與內容的教育。於是在西漢中葉以來，蜀人嚴遵、張寬等以經學，司馬相如、揚雄等以辭賦，皆能揚名於上京。

這是在中國文獻記憶與歷史理性下，一般所知蜀地進於文明的歷史。然而近年來的考古發掘，卻呈現了一段被人們所遺忘的「過去」。

被遺忘的「過去」——三星堆文化

一九八六年夏季，埋藏大量青銅人面像、玉璋、玉戈、金杖、黃金面罩等文物的兩個坑穴在成都平原之廣漢三星堆遺址出土。此考古發現震驚了中國考古與歷史學界。精緻的青銅及玉器製造，及代表複雜宗教儀式之器物，皆象徵階序化社會與中央化王權在商周或更早已存在於此。人們對此之「訝異」，也顯示它不符合人們心目中的歷史圖象——在此遠離中原的長江上游邊陲，商、周時期應是一片蠻荒。因此，廣漢三星堆文化之存在，說明至少漢代以來蜀人與華夏都曾對這些「過去」失憶。以下透過考古學者之發掘與研究，我大略介紹廣漢三星堆文化所呈現的過去，以及學者們藉此及文獻資料所再現的「歷史」。

在「廣漢三星堆文化」形成之前，成都平原上曾經歷「寶墩文

化」時期。此文化以分布在成都平原上的多座城址遺存為代表；其存在時間約在公元前二八〇〇至二一〇〇年左右。這些史前城址都有高大的城垣，墓葬一般沒有隨葬品，無銅器發現，與中原考古文化的關係不明顯。接於其後，或略晚，便出現了廣漢三星堆文化；時代相當公元前一九〇〇至一二五〇年或一七〇〇至一五〇年。⁽⁴⁾這個相當於中國歷史上的商代或更早的考古遺存中，在其極盛時期有一寬厚堆土城牆環繞的古城都邑，城中有宮殿區、作坊區等空間。城南三星堆一帶，則是神廟與祭祀遺跡所在；在此發現埋藏大量面具、人像、神樹、容器等青銅、玉石之器物坑。便是這些不見於中原的大量青銅面具、人像、神樹、「黃金面罩」、「金杖」等等精緻器物，以及其相當於殷商早期或中期以前的古老年代，使得廣漢三星堆文化成為「驚人考古發現」。

關於三星堆文化的具體內容與相關探討，已有大量文獻出版。既然討論它們如何被遺忘或失憶，在考古上我所關注的焦點自然不在於它的豐盛與存在，而在於其轉變或消逝之跡。三星堆文化沒落後之成都平原文化面貌，考古學界一般認為可以「十二橋文化」為代表，其年代約在公元前一七〇〇至六〇〇年之間。此文化遺存有干欄式建築及木骨泥牆建築，有些房址面積大，可能為大型宮殿建築遺存。其器物內涵承繼許多三星堆文化因素；發現許多卜甲及商周式青銅器，又顯示其受中原商周文化的影響。⁽⁵⁾二〇〇一年成都市西區的金沙村又

⁽⁴⁾ 孫華，〈四川盆地的青銅時代〉（北京：科學出版社，2000），頁102-109；朱章義、張擎、王方，〈壹、金沙村遺址概述〉，《金沙淘珍——成都市金沙村遺址出土文物》（北京：文物出版社，2002），頁12。

⁽⁵⁾ 江章華、王毅、張擎，〈成都平原先秦文化初論〉，《考古學報》1 (2002): 11。

一次有驚人考古發現，在約當商代晚期至西周早期的文化層中，出土金器、銅器、玉器、卜甲等重要文物二千餘件。據發掘者稱，這些器物的風格與三星堆一、二號坑出土器物基本類似，其中如金人面像、金射魚紋帶、銅立人像等等，「都在三星堆器物坑中可以找到造型風格一致、圖案紋飾相同的器物」。⁽⁶⁾金沙村遺址的人類活動遺跡延續時間很長，約從商代晚期到春秋前期。它的春秋前期遺存，考古學者指出，「原從三星堆文化繼承來的一套器物都消失了，與三星堆文化的差別開始增大」。⁽⁷⁾

在此之後戰國時期成都平原之考古遺存，便是「青羊宮文化」遺存；年代約在公元前五〇〇至一〇〇年。以木槨墓與船棺墓，以及編鐘、「巴蜀式」銅劍、有巴蜀符號的銅印章，以及流行於楚的鼎、敦、壺彝器組合等等為其特色，由於其時間與分佈地域相當戰國時期之巴國與蜀國，學者常稱之為「巴蜀文化」。考古學者認為，此時期之成都平原考古文化深受楚文化影響，同時也認為其與十二橋文化有明顯繼承關係。⁽⁸⁾

無疑由「三星堆文化」到戰國時期之「巴蜀文化」，成都平原都有具地方特色的古文明，然而其受商、周及其它地域文化之影響也很明顯。考古學者孫華曾宏觀描述四川盆地與其中成都平原之青銅文化發展圖像。他指出，最早中原二里頭文化之青銅冶鑄工藝與器類，經

(6) 朱章義、張擎、王方，〈壹、金沙村遺址概述〉，《金沙淘珍》，頁 11。

(7) 同前，頁 13。

(8) 郭德維，〈蜀楚文化發展階段試探〉，《三星堆與巴蜀文化》，李紹明、林向、趙殿增主編（成都：巴蜀書社，1993），頁 247-48。朱章義、張擎、王方，〈壹、金沙村遺址概述〉，《金沙淘珍》，頁 13。

鄂西、三峽傳入成都平原，影響當地已相當發達的上著文化而形成三星堆文化。而後，從商代末期始，關中西部的周文化經秦嶺而與四川盆地青銅文化發生密切聯繫，同時本地與來自鄂西、三峽地區的文化聯繫開始減弱。大約由西周中期起，周文化與四川盆地青銅文化的聯繫基本中斷，本地青銅文化進入其衰落期。春秋晚期以後，以成都平原為中心的「青羊宮文化」崛起，一直維持到戰國末或西漢早期；此文化之青銅器傳統深受來自東方之楚文化影響。⁽⁹⁾

以上考古學家所提供的資料，有幾點值得我們注意。首先，成都平原之青銅文化除了自身之根基外，似乎常受外來文化勢力影響而有些明顯轉折——反映在「三星堆文化」的崛起與消亡，西周中期至春秋時的中原式或商周式列罍銅器組合之出現與消失，以及戰國時期以「巴蜀式」銅兵器與楚文化銅器為代表的青羊宮文化之興衰，等等之社會上層文化變遷之中。其次，在接受外來文化影響之外，本地各期考古文化亦表現強烈本地特色；這些各時期之本地特色雖有部分沿承跡象，但其間之創新與斷裂更是顯著。

第三，寶墩文化的城址分散於成都平原各處，而由三星堆文化到青羊宮文化，廣漢、彭縣、成都等地都曾為考古文化各具特色的都邑中心；這或也表示成都平原之史前時期曾有多元政治文化中心同時存在，或其政治文化中心常因時遷移。最後更值得注意的是，至少由商代末期始，當成都平原的統治上層在接觸中原式或楚式青銅器概念時，他們應有機會接受當時已相當成熟的中原與楚之文字書寫文化。然而由目前考古上商周文字之幾近空白，及戰國時本地器物上之「巴

⁽⁹⁾ 孫華，《四川盆地的青銅時代》，頁39-40, 101-107

蜀符號」看來，本地統治者似乎有意拒絕此機會——以文字為媒介來記錄當時與回顧過去在此似乎並不重要，或他們寧藉由其它媒介或創新表意符號來宣稱與保存記憶。

歷史學者對「三星堆文化」的解釋

中國文獻對於漢代以前的古蜀有些記載，因此考古與歷史學者得藉由這些文獻資料解讀考古遺存，以重建古蜀歷史面貌。與「古蜀」有關的漢晉時期文獻資料，除了少數見於《史記》、《世本》等文獻之外，多見於《蜀王本紀》、《蜀本紀》、《本蜀論》等只散見殘篇的文獻，以及晉代蜀人常璩所作《華陽國志》之中。《蜀王本紀》、《蜀本紀》、《本蜀論》等文獻中有關古蜀王的記載都深染神話色彩，然而因其作者皆為蜀人，學者認為這些「神話」中應保留部分史實。

據稱為西漢蜀人揚雄所作之《蜀王本紀》記載，蜀地的古帝王有蠶叢、柏灌、魚鳧、蒲澤、開明等；《華陽國志》中記載的古蜀帝王，則有蠶叢、柏灌、魚鳧、蒲卑（杜宇）、開明。⁽¹⁰⁾在《華陽國志》中蠶叢被描述為「縱目」，其冢及其國人之冢又被稱作「縱目人冢」。⁽¹¹⁾這些文獻也記載了古蜀帝王的地域或其都邑所在，如朱提、瞿上等等。三星堆文化遺存中的青銅面具與人像的眼睛，普遍塑成尾端上斜的豎目。許多學者因此認為此即縱目的「蠶叢」，認為「蠶

⁽¹⁰⁾ 《蜀王本紀》，見《全上古三代秦漢三國六朝文》，嚴可均校輯（北京：中華書局，1991）；常璩，《華陽國志》3，蜀志。

⁽¹¹⁾ 常璩，《華陽國志》3，蜀志。

叢」為三星堆文化人群的神性祖先，或稱此古蜀人群為蠶叢之族。除此之外，「蜀」字的字形包括一突顯的「目」，都邑名瞿上之「瞿」字也有突顯的兩個「目」形；這些都使得許多學者相信，三星堆文化人面上造形特殊的眼目，與古文獻中「蜀」、「蠶叢」及「瞿上」有些關聯。⁽¹²⁾至於廣漢的「三星堆文化」都城遺存究竟是那一位古蜀帝王的城邑，也是學者們討論的焦點。雖然他們大多認為此為文獻記載中的「瞿上」，但究竟是柏灌氏、魚亮氏或杜宇的都城，學者們的意見莫終一是。⁽¹³⁾《蜀王本紀》又記載，「荊有一人名鰲靈」，死後其屍流到鄆，又復活。望帝（杜宇）以他為相。後來因他治水有功，望帝將帝位禪讓給他，這就是古蜀的「開明帝」。⁽¹⁴⁾因戰國時期蜀之考古文化中有強烈楚文化因素，許多學者皆認為此文獻記載反映戰國時蜀的統治階層來自於荊楚地區。

另外，《華陽國志》及其它文獻中也記載，古蜀為黃帝孫帝嚳之庶子所封地，因此古蜀帝王皆為黃帝後裔。由於廣漢三星堆遺存的最早階段可溯自新石器時代晚至夏代，因此有些學者也嘗試以此考古文化來印證文獻中「蜀人為黃帝後裔」之說。如稱黃帝族沿雅礱江而下，與岷江上游的「蜀山氏」蠶叢結姻，他們都是南下的氐羌系民族；文獻中稱「蠶叢」始居於岷山石室中，也表示他是來自於岷江上游的古蜀帝王。⁽¹⁵⁾總之，學者大多將《蜀王本紀》、《華陽國志》等

⁽¹²⁾ 范小平，〈廣漢商代縱目青銅面像研究〉，《四川文物》（1989）：58-61；趙殿增，〈三星堆祭祀坑文物研究〉，《三星堆與巴蜀文化》（成都：巴蜀書社，1993），頁81-92。

⁽¹³⁾ 林向，〈論古蜀文化區——長江上游的古代文明中心〉，《三星堆與巴蜀文化》，頁7；孫華，〈四川盆地的青銅時代〉，頁175-178。

⁽¹⁴⁾ 鄭樸輯，〈蜀王本紀〉新津胡氏刊本，璧經堂叢書，1923。

文獻中開明帝之前的蠶叢、柏灌、魚亮、蒲卑等，視為前後相續治蜀之本地各部族領袖，視「開明」為由荊楚來此開創新王朝之統治者。

如此由中國歷史文獻中選擇材料，以解讀三星堆文化與其後繼的成都平原考古遺存，許多考古與歷史學者將令人驚訝的陌生「過去」，轉化為人們所熟悉的歷史知識。這樣的歷史知識，主要是描述一個線性的、代代統於一君的古「蜀」歷史，此歷史又與人們所熟知的中國古代史在若干環節上相聯結。然而，如此之歷史與成都平原新石器時代晚期以來考古面貌所展現之多元中心，各時代文化間之斷裂與創新等現象，似乎並不全然吻合。再者，即使此被建構的歷史為正確，我們仍需解釋：為何當代熟悉中國歷史的人會對這些考古發現感到驚訝。如果人們一直相信蜀之遠古有帝王蠶叢，或黃帝曾與本地「蜀山氏」聯姻，相信蠶叢或「蜀山氏」之時蜀地已有相當文明，那麼三星堆的考古發現也就不那樣值得驚訝了。因此我們需解釋，「為何失憶」？為何我們認為在商代、西周時本地應是蠻荒未闢之域？由何時開始，以及為何，產生如此之歷史知識理性？

漢晉蜀人對「過去」的失憶

以上關於廣漢三星堆的考古發現，人們對此中原以外地區古文明發現的驚訝，漢晉文獻中關於黃帝、蠶叢等祖先之神話敘事等等，對

⁽¹⁵⁾ 林向，〈論古蜀文化區——長江上游的古代文明中心〉，《三星堆與巴蜀文化》，頁2；李紹明，〈古蜀人的來源與族屬問題〉，《三星堆與巴蜀文化》，頁13-14；童恩正，〈蜀族早期的歷史〉，《古代的巴蜀》，童恩正文集（1979，四川文物出版社；重慶：重慶出版社，1998），第六章。

我們而言還有更深層的意義——這些都是「異例」。當我們對一篇文獻、一批考古發掘資料，或一個田野報告人的口述，感到訝異、好笑或不可理解，或這些資料間有些相左、斷裂時，這顯示我們的知識理性與外在現象之間，或現象與現象之間，有一段差距。「差異或差距」（differences, anomaly or discrepancy）是一扇門；認真體會、探索這些異例與差距，我們的理性因此可能經由這扇門，探觸另一時間、空間（地理與社會）之異社會文化。

許多的異例皆來自「邊緣」——文化邊緣（初民、土著）、空間邊緣（邊疆）、時間邊緣（古代）與社會權力邊緣（社會下層）。這是由於，我們的知識理性為核心主流意識形態所建構的分類體系所掌控，以致於我們常忽略這些來自邊緣的聲音。如將一個對我們而言陌生的「過去」敘事當作「神話」而忽略它，或根據我們的歷史理性將「神話」分解，再重新組合為「歷史」。無論在那一種情況下，都造成一些「過去」被失憶。我們在漢晉時期蜀人與華夏有關本地歷史的書寫中，可察覺這樣的例子。

倘若如考古及歷史學家所言，三星堆文化與古蜀歷史傳說中的「蠶叢」帝有關，那麼著於西漢末的《蜀王本紀》已表達了當時蜀人對這些本地歷史的「失憶」。《蜀王本紀》之書早已亡佚，今所見皆為它書所引的片斷記載。這些片斷記載也見於東漢末來敏所著《本蜀論》，以及三國時蜀漢譙周所作《蜀本紀》之中。因此學者懷疑《蜀王本紀》便是《蜀本紀》，其資料所本為來敏所著《本蜀論》。我們可以避開這些煩瑣的考據。由於揚雄、來敏、譙周等皆為蜀人，這些有關古蜀帝王的敘事，可視為流傳在漢晉時期蜀人間的一些社會記憶。這些記載，首先是關於最早的幾代蜀王之敘事：

蜀王之先名蠶叢、柏濩、魚鳧、蒲澤、開明。是時人萌椎髻、左言，不曉文字，未有禮樂。從開明上到蠶叢，積三萬四千歲。⁽¹⁶⁾蜀王之先名蠶叢，後代名曰柏濩，後者名魚鳧，此三代各數百歲，皆神化不死，其民亦頗隨王化去。魚鳧田於湔山得仙，時蜀民稀少。⁽¹⁷⁾

上古時蜀之君長治國久長，後皆仙去，自望帝以來傳授始密。⁽¹⁸⁾

以上敘事中，「椎髻、左言（或左衽）」是以蠻夷之俗為隱喻，來將本地的過去異質化。「不曉文字，未有禮樂」是將本地的過去蠻荒化。「從開明已上至蠶叢，積三萬四千歲」及「此三代各數百歲，皆神化不死」，是將本地人對「過去」的記憶遙遠化或變為神話。最後「其民亦頗隨王化去」，這是切斷當世（漢與魏晉時期）蜀人與這些古蜀帝王間的聯繫。如此將本地之過去異質化、蠻荒化、神異化，並切斷其與當世本地人群之關係，這是漢晉蜀人遺忘本土「過去」的途徑之一。⁽¹⁹⁾

然而由另一角度來說，將一段過去變為「神話」的敘事，只是將之由「歷史」中分離，一種歷史失憶，並不代表全然將它自社會記憶中「遺忘」。甚至於在本土認同下，一個古老而又神異的起源，可能是在「歷史」知識之外塑造本地人族群本質的重要社會記憶。尤其是，當該人群面對一個優勢「歷史」知識而有被邊緣化危機之時。

(16) 鄭樓輯，《蜀王本紀》。

(17) 同前。

(18) 《蜀記》，見《古文苑》4，揚雄《蜀都賦》章樵注引《蜀記》（北京：中國書店，1991）。

(19) 王明珂，〈論攀附：近代炎黃子孫國族建構的古代基礎〉，頁596-97。

無論如何，在這些漢晉蜀人之文獻記憶中，蠶叢、柏濩、魚鳧等古帝王與後世之間的斷裂是相當明顯的。《本蜀論》與《蜀王本紀》等文獻，在描述蠶叢、柏濩、魚鳧等帝王後，又提及杜宇、開明兩帝之事蹟。《蜀王本紀》之文如下：

後有一男子名曰杜宇，從天墜，止朱提。有一女子名利，從江源井中出，為宇妻。乃自立為蜀王，號曰望帝。治汶山下，邑曰郫。化民往往復出。望帝積百餘歲。荊有一人名鰲靈，其尸亡去，荊人求之不得。鰲靈屍隨水上，至郫，遂活，與望帝相見。望帝以鰲靈為相。時玉山出水，如堯之洪水，望帝不能治。使鰲靈鑿決玉山，民得安處。鰲靈治水去後，望帝與其妻通，慚愧，自以德薄不如鰲靈，乃委國授之而去，如堯之禪舜。鰲靈即位，號曰開明。⁽²⁰⁾

在此文獻中，「杜宇」由天而降，是為望帝，在位百餘年；這時，「化民復出」——過去消失的民眾又出現了。「鰲靈」為長江下游荊楚之浮屍，逆流至此復生，因能為民除水害，而成為本地之統治者。在此兩帝之敘事中，同樣的，皆帶有神異色彩，各代之間歷史也有明顯斷裂。如此的神異敘事，與各帝王時代之間的斷裂，可能也顯示這是多個神性祖先起源故事串接、合成為一而產生的現象。串接多個神性祖先起源故事為一的政治社會情境，便是秦漢以來形成的「蜀

⁽²⁰⁾ 來敏《本蜀論》相關之文為：「荊人鰲令死，其尸隨水上，荊人求之不得。鰲令至汶山下，復生，起見望帝。望帝者，杜宇也，從天下。女子朱利自江源出，為宇妻。遂王于蜀，號曰望帝。望帝立以為相。時巫山峽而蜀水不流，帝使鰲令鑿巫峽通水，蜀得陸處。望帝自以德不若，遂以國禪，號曰開明。」酈道元，《水經注》33/1，江水，引來敏《本蜀論》。

人」認同。這樣的文本現象，讓我們懷疑「古蜀」是否一直有統一的中央化王權存在。更可能的是，原來本地各部族皆有其「英雄祖先」祖源記憶。當戰國至漢代時期，在面對「華夏」而形成之新「蜀人」認同下，這些「英雄祖先」一方面被串接而形成一個線性歷史以凝聚「蜀人」，另一方面，在更強大的歷史記憶下，以及在「蜀人」也自稱「華夏」的情境下，它們又被書寫為「神話」。這個後來的強大歷史記憶，便是「古蜀帝王為黃帝後裔」。

蜀人成為黃帝子孫

漢晉蜀人知識菁英們在神話敘事中紀念、記憶蠶叢與杜宇等古帝王，並以此強調「蜀人」古老、獨特的族群本質。另一方面，他們也接受一些新歷史記憶，以及此歷史記憶所強化的「華夏」認同。每一個人群「認同」與歷史記憶的出現，也代表另一些歷史被失憶，及由此造成人群間的認同變遷。造成漢晉蜀人遺忘過去的歷史與社會情境，便是秦漢以來蜀為中國郡縣，以及在相關政治與社會影響下蜀人與蜀地被納入華夏之中。

約自秦漢以來，華夏之歷史書寫者便為「蜀」找到了一華夏起源，一個新的歷史記憶。約成書於戰國至西漢的《世本》中記載：「蜀之先，肇於人皇之際。無姓。相承云，黃帝後」。⁽²¹⁾為《史記¹》作補記的西漢博士褚少孫也稱，「蜀王，黃帝後世也」。⁽²²⁾司馬遷在

⁽²¹⁾ 《世本》7，姓氏下。

⁽²²⁾ 《史記》13/1，三代世表。

《史記》中雖未直接稱蜀之古帝王為黃帝後裔，然而也認為黃帝之子昌意曾降居「若水」，在此娶「蜀山氏」之女為妻，生高陽，也就是帝顓頊。⁽²³⁾根據這些說法，蜀之統治者與許多春秋戰國時期的華夏諸國王室一樣，也是黃帝家族成員之一。藉此歷史記憶，漢代之華夏歷史書寫者將「蜀」納入一個線性歷史與政治秩序之中；這「歷史」的起點便是黃帝，這個政治秩序，便是戰國至漢代儒家所建立之虞、夏、商、周相傳之華夏政治體系。但我們仍不能確定的是，究竟是當時蜀人有此一說，或是《世本》作者認為如此？

晉人常璩所著的《華陽國志》，是目前所見最早且較全面描述巴蜀及其他南方地區之歷史、地理、物產、人物的著作。常璩為蜀郡江原人，因此本書對「蜀」之描述書寫，可視為漢晉蜀人對本土歷史、地理的詮釋與記憶。首先，這本書的書名「華陽國志」，指此土在華山之陽。在此，「華山」隱喻著「中原華夏」。也就是說，藉著書名「華陽國志」，作者將此南方之上視為華夏邊緣，但在空間上又與華夏緊密聯繫在一起。這顯示作者基於新的蜀人及華夏認同，所表現的對巴蜀及鄰近南土的空間意象。

《華陽國志》之內容，對蜀或巴蜀之「血緣」與「空間」，有更多陳述。關於蜀（以及巴）的「起源」，常璩接受《世本》、《史記》等書之說，稱黃帝為其子娶蜀山氏之女為妻；並稱古巴蜀為帝嚳「庶子」所封。其文稱：

其君上世未聞。五帝以來，黃帝、高陽之支庶世為侯伯……。⁽²⁴⁾

(23) 《史記》1/1，五帝本紀。

(24) 《華陽國志》1，巴郡

蜀之為國肇於人皇，與巴同國。至黃帝為其子昌意娶蜀山氏之女，生子高陽，是為帝嚳，封其支庶於蜀，世為侯伯。⁽²⁵⁾

常璩接受《史記》等書關於巴蜀起源的說法，使巴蜀之人攀附於一個華夏起源「黃帝」，同時也承認本身為黃帝「支庶」而非嫡傳。或者說，蜀人常璩承認並宣稱巴蜀統治家族的血緣與政治威權皆來自以黃帝為隱喻的中原華夏，如此也便是宣稱巴蜀為華夏之域，域中之人為華夏之人。

接受這樣一個「歷史」，同時漢晉時期的蜀人菁英也對本土歷史記憶進行改造或遺忘。這個本土歷史記憶的核心或其「起源」部分便是「蠶叢」。前述據傳為西漢末蜀人揚雄所著之《蜀王本紀》，便表達此種對古蜀君王的「失憶」——該文作者利用敘事手法，將本土「起源歷史」變成華夏心目中的「神話」。⁽²⁶⁾常璩在《華陽國志》中，則以另一種辦法改造本土之「蠶叢」記憶。如前所述，在此書中常璩稱古蜀帝王為黃帝之裔，帝嚳支庶。隨後在同書中他又稱，在周室東遷而周天子失去對諸侯之政治控制後，蜀侯「蠶叢」也自稱為王。⁽²⁷⁾顯然，蜀人常璩並非將代表本土過去的「蠶叢」轉化為神話人物，而是將之納入一個可信的「歷史」之中——這個歷史，也就是漢代人所熟知的周室東遷後的政治失序。這也是一種遺忘過去的方式。如此，蜀地社會記憶中的蠶叢、柏灌、魚鳧、杜宇、開明等古君王，都成了黃帝支庶的後裔。同時，這段古蜀帝王的「歷史」成為中國

(25) 《華陽國志》3，蜀志。

(26) 王明珂，〈論攀附：近代炎黃子孫國族建構的古代基礎〉。

(27) 其文為：「周失綱紀，蜀先稱王。有蜀侯蠶叢，其目縱，始稱王。」

「歷史」的一個分支。《華陽國志》中這些敘事，都表現在本地知識菁英心目中巴蜀為華夏整體的一部分。

蜀人對黃帝的攀附，更間接透過黃帝後裔——「禹」。《蜀王本紀》中稱，「禹本汶山郡廣柔縣人，生於石紐」；《華陽國志》中也稱，在蜀之廣柔縣，「郡西百里有石紐鄉，禹所生也」。⁽²⁸⁾揚雄、常璩這些巴蜀之人，顯然以華夏「英雄祖先」大禹出生於蜀為榮。如此之蜀人本土感情及相關歷史記憶，更表露在《三國志》所載蜀人秦宓之事蹟中。據該文記載，秦宓為蜀郡廣漢人。時廣漢太守夏侯纂曾輕蔑的問他道，蜀之物產比起它地是很豐富，但不知本地土人比其它地方土人如何。秦宓之回答中，有「禹生石紐，今之汶山郡是也」之語。⁽²⁹⁾像這樣的記載，表現中原人士對蜀人之輕蔑，以及蜀人的本土自傲，也顯示漢代魏晉時蜀人在整體華夏中仍居於邊緣地位。此種邊緣身分危機，使得他們有意以攀附黃帝、大禹來強調自己的華夏認同。

被遺忘的歷史心性

《華陽國志》中，有關古「巴蜀」帝王的起源問題上，常璩又引述另一個說法：

洛書曰：人皇始出，繼地皇之後，兄弟九人分理九州為九國，人皇居中州制八輔。華陽之壤，梁岷之域，是其一國。國中之國則

(28) 以上資料分別見於，《蜀王本紀》、《蜀本紀》以及《華陽國志》3，蜀志。

(29) 《三國志》38/8，蜀書，秦宓傳

巴蜀矣。⁽³⁰⁾

此敘事表示「人皇」共有九弟兄，「人皇」自己居於「中州」，以此控制其弟兄所封的八個邊輔地域；「華陽」巴蜀便是這些邊輔地域之一。我在本書第一章中，曾以松潘埃期溝村寨中的「弟兄祖先敘事」為例，說明這是一種「歷史心性」下的產物。在第二章中，我也說明，戰國時華夏知識菁英凝聚華夏的各種「歷史」方案中，將黃帝、炎帝書寫為「弟兄」仍是其中一種方案。在此處，人皇弟兄九人之說，也是同樣的「弟兄祖先歷史心性」產物。

可以說，在《華陽國志》中常璩以兩種歷史心性之敘事，來說明本地人的「起源」。一是在弟兄祖先歷史心性下，他說中原、巴蜀及其它地區華夏都起源于幾個「弟兄」，但承認「人皇居中州」，巴蜀之古帝王祖先居於邊緣（輔）。二是，在英雄祖先歷史心性下，他將本地古帝王的起源溯源自黃帝，但承認中原帝王為黃帝正宗嫡傳，蜀的帝王為黃帝「支庶」。兩種文本敘事所顯示的情境（context）都是：當時在常璩這樣的蜀人之自我意識中，蜀人居於「華夏邊緣」。另外值得一提的是，無論是黃帝的後裔，或是人皇的弟兄，在這些「歷史」中巴蜀之人與中原華夏的血緣聯繫仍只限於帝王或統治家族。因而，此似乎影射著巴蜀之統治君王的血液來自黃帝（或人皇兄弟），其臣民仍透過「國」（空間）的華夏化而成為華夏。

常璩稱，此「人皇兄弟九人」之說引自於《洛書》。無論如何，在當時人心目中，《洛書》代表一些古老傳說的集結。托言《洛書》

⁽³⁰⁾ 《華陽國志》1，巴郡。

之說，也表示常璩認為此「歷史」不可確信。常璩更確信的「歷史」，是當時社會記憶中巴蜀之人為黃帝後裔之「歷史」。總而言之，無論「歷史」起始於華夏邊緣的「人皇弟兄」或源於「黃帝之裔」支庶，在這些歷史記憶中巴蜀君王的血緣與統治權威都來自於中原華夏。透過這兩段有關「起源」的敘事，常璩所建構的「巴蜀」是一個空間的、血緣的與政治權力上的邊緣華夏。

「方志」文類的出現及其意義

我們可以更進一步分析《華陽國志》，其作者、內容及其整本著作的意義。作者常璩為東晉時人。在晉代紛亂之時，蜀成了本地豪強李特家族所據之地；常璩便曾在蜀之李氏政權（時稱帝者為李勢）下為官。後來在東晉桓溫伐蜀以復晉上時（公元347年），他曾勸李勢降於晉。常璩的這番作為，與其在《華陽國志》中以中原華夏為正統、核心、整體，以巴蜀為邊緣、部分的觀念是一致的。

《華陽國志》之巴志、蜀志各卷中，皆描述當前巴蜀的空間位置——無有例外的，皆強調巴蜀為華夏之域的一部分。如在首卷〈巴志〉中，常璩引《禹貢》之說，稱大禹治平洪水後，分天下為九州，而巴蜀所在的「梁州」為其中之一。接著，常璩又描述三代以來至於漢晉此空間在中國整體疆域劃分與命名上的沿革，如梁州、益州之建置與變遷等等，以強調本地在政治統轄上屬於華夏整體之部分。隨後該文又敘述，「人皇始出繼地皇之後，兄弟九人分理九州為九區」；如前面所提及的，這是以另一種歷史心性所產生之「歷史」，來表述「巴蜀」處於華夏空間與政權邊緣的位置。而後該文又稱，「其分野

輿鬼、東井」——這是說巴蜀之地理空間，在天文星野中屬「輿鬼、東井」星座間之位置。其敘事之隱喻為：將肉眼不可見的地理空間（禹貢九州）投射在夜空星象中，並配上二十八星宿而為之區分，每一「地」都有其對應的星域位置與分野，如此華夏「部分」與「整體」的地理關係透過「星野」而成為可見的自然圖象。

除了「地理空間」外，《華陽國志》之〈巴志〉、〈蜀志〉卷也將本地描述為「血緣」與「政治」上的華夏邊緣。此也就是上文提及的，「巴蜀古帝王為黃帝後裔」之說。如〈巴志〉在「星野」記載之後又稱，「其君上世未聞，五帝以來，黃帝、高陽之支庶世為侯伯」。此敘事是以「其君上世未聞」來隔斷所有的本土歷史記憶，並以「黃帝、高陽之支庶」為新的「歷史」起始。巴蜀古帝王為「黃帝、高陽支庶」，此敘事表達「巴蜀」之華夏性。然而此敘事也以嫡系（中原）與支庶（巴蜀），賜封者（中原）與受封者（巴蜀）等等之區分，來表達巴蜀為空間、血緣與政治上的華夏邊緣。

接著〈巴志〉中敘述另一個英雄，禹，及其與巴蜀的關係。文中稱禹娶於塗山，生子啟，三過其門而不入室；又稱塗山便是這時巴郡的江州。接著敘述禹會諸侯於會稽，巴蜀也前往參加。又提及周武王伐紂之軍隊中，也有巴蜀的隊伍參加。以上這些敘事，其歷史記憶之主體顯然來自於華夏文獻《左傳》、《尚書》，或來自於引述此記憶的其它文獻，包括各種正史等等。如此文本建構，主要用意是將蜀（或巴蜀）的過去編入此「歷史」之中，強調黃帝、大禹等英雄祖先與巴蜀的關係，以及強調巴蜀在中原之歷史大事上並未缺席。

在該書〈蜀志〉中，起始也是「黃帝為其子昌意娶蜀山氏之女，生子高陽是為帝嚳，封其支庶於蜀」等等之敘事。同樣的，在這一部

分中作者以其地之星野對應「輿鬼」，來為蜀在整體華夏空間中定位。在〈蜀志〉中，常璩也刻意處理了本地社會歷史記憶中的「蠶叢」。如前所述，他將「蜀侯蠶叢」稱王置於華夏歷史記憶中之「春秋」時代，此表示「蜀」為自上古以來臣於中原華夏的封侯屬地。⁽³¹⁾對於蜀之傳說或歷史記憶中的「杜宇」，常璩的敘事手法亦然；他稱，「七國稱王，杜宇稱帝」——就是將「杜宇」置於華夏歷史中的「戰國」時期之始。

在〈蜀志〉中，常璩更強調「大禹」為本地英雄祖先，稱大禹出生於蜀地汶山郡之石紐；又稱大禹出生之地，至今鄰近夷人不敢入內放牧。西漢時的揚雄，三國時人譙周，在他們的著作中都曾提及「禹生於汶川郡」之說。⁽³²⁾如前所言，揚雄、譙周等都是蜀人。由此可見，常璩在其書中強調大禹生於此、娶妻於此，並非其一己之見，乃順應西漢以來蜀人菁英以「大禹」為本土認同符記的風氣。在〈蜀志〉之末，常璩稱：「故上聖則大禹生其鄉，媾姻則黃帝婚其女。」這更具體反映漢晉蜀人以「大禹」及「黃帝」為本土認同之英雄祖先符記。

在介紹了巴、蜀等「地」、「血緣」、「政權」之華夏邊緣本質後，《華陽國志》接著書寫本地「人物」，如公孫述、劉焉、劉璋、劉備、李特、李雄等「英雄」之傳記。常璩描述公孫述、劉焉、劉璋等人如何「據土亂世」，最後「自取滅亡」；責劉後主（劉禪）以

⁽³¹⁾ 其文為：「周失綱紀，蜀先稱王。有蜀侯蠶叢，其目縱，始稱王。」見常璩，《華陽國志》3，蜀志。

⁽³²⁾ 據稱為揚雄所作之《蜀王本記》，文中稱禹本汶山郡廣柔縣人，生於石紐。譙周在其所著《蜀本紀》中沿承此說。

「區區之蜀……抗衡上國」；將南朝時期本地李特、李雄豪強家族所建的政權稱為「偽僭」。以上這些內容，都在強調以天下一統為常，以天下離散割據為亂，以中原為核心（王朝正統），以巴蜀為邊緣。不只如此，《華陽國志》之〈先賢士女總讚〉與〈後賢志〉等卷，記載此域中各地之賢德才學與功績輝炳之人及其事蹟。其人多為不應徵聘之隱逸，功勳著世之將相侯伯，忠義死節之人，以及修道通玄、博學著述之上，以及孝子、烈女等等。透過這些對「人」的記述，作者強調此「華陽之域」在文化、社會上的華夏本質。

最後在《華陽國志》「序志」中，常璩說明修撰此書的緣由，也發抒一些撰史者的感想。他稱：

蓋帝王者統天理物，必居土中，德膺命運，非可資能恃險。……故公孫、劉氏以敗於前，而諸李踵之，覆亡於後。天人之際，存亡之術，可以為永鑒也。⁽³³⁾

此也說明他對本地「英雄祖先」的態度——認為他們不應與中原之「英雄祖先」爭衡。

研究《華陽國志》的學者指出，該書許多內容出於《史記》、《漢書》、《後漢書》、《三國志》等作品。⁽³⁴⁾事實上不只是部分「內容」，《華陽國志》之許多書寫「體例」皆模仿《史記》、《漢書》，如以「星野」描述地域空間位置之書寫，如以「英雄祖先」為血緣與統治威權起始的書寫，如以人物傳記為全書主體的書寫。這些

(33) 常璩，《華陽國志》12，序志并士女附錄

(34) 常璩著，劉琳校注，《華陽國志校注》（成都：巴蜀書社，1984），頁3-7。

範式化之書寫的社會意義在於，以「血緣」、「空間」、「政權」、「社會」等主題來描述一個認同群體，主要是「巴蜀之人」，及其內部各種核心與邊緣區分。此便也如同「正史」建構華夏之人、華夏之域及其帝國一樣。而其不同於正史的是，透過各卷之敘事《華陽國志》所展現的是地方、邊緣向整體、核心的攀附；如此產生的文本，也合理化及強化當時的社會與政治現實——巴蜀為華夏帝國的一部分。我們可以說，一方面《華陽國志》是部分模仿《史記》、《漢書》等「正史」體例而衍生的作品；在另一方面，它豐富的描繪「地方」、「郡縣」及其與整體帝國之間的關係。如此使得《華陽國志》成為一種具誇耀性、創作性的文本，並與「郡縣」或「地方」情境相互呼應。後來它的書寫模式也被模仿，而形成「方志」文類。

對於《華陽國志》如何也被模擬而形成一種「方志」文類，需多作一些說明。在《華陽國志》之前已出現了幾部有關巴蜀的書寫，如《蜀紀》、《蜀本紀》、《一巴記》、《本蜀論》、《益部耆舊傳》等等，皆未得長久流傳，或後來只有部分片斷內容被它書引用而得見。這些有關巴蜀的書寫大多出於巴蜀知識菁英之手，成書年代約與《華陽國志》同時或早在西漢末。我們可以說，在漢晉時期，許多擅於掌握華夏文字書寫及華夏典籍記憶的巴蜀知識菁英，皆曾嘗試透過書寫來為本地發聲，也藉此為「巴蜀之人」覓得其在華夏中的地位。雖然我們已無法見得這些書籍的完整內容，但《華陽國志》獨得以流傳，並為後世許多「方志」所仿效，必然有其出類拔粹之處。我認為，其能脫穎而出不一定由於其文流暢或其內容真實，而是，它的書寫充分表述（或完美模擬）當時典範觀點下的社會現實本相（*reality*）。這個社會現實本相，也就是漢晉時期作為帝國郡縣之

「巴蜀」的社會本質，及「郡縣」與「帝國」之間的從屬關係，及其知識菁英的華夏與本土認同。

由於《華陽國志》書寫體例頗能應和帝國體制下「地方郡縣」與「中央朝廷」的關係此一情境，因而受鼓勵及模仿、複製，而形成一種範式化的書寫文類——「方志」。方志文類產生有類似結構與內涵的方志文本；這些方志文本，作為一種社會歷史記憶，導引人們的情感、行為與抉擇，又因此不斷強化、延續或修飾相應的社會本相與情境。因為「方志」是模仿「正史」而生的文類，因此「正史」中的英雄祖先歷史心性，與英雄傳記書寫體例及文本內容，也被植入「方志」中並藉此文類書寫向華夏四方傳播。



第五章

英雄徙邊記：邊疆史的模式化情節

前面數章我說明，凝聚華夏之歷史記憶為「英雄祖先歷史心性」下之「黃帝」英雄歷史。我也解釋《史記》與《華陽國志》之相關敘事，如何強化華夏與華夏邊緣人群的「黃帝子孫記憶」，以及它們如何受後世作者模仿、攀附，而分別形成「正史」、「方志」文類。英雄祖先「歷史心性」與相關「文類」，是兩種導引中國根基歷史書寫之敘事規範。在這一章中，我將說明第三種中國文獻中常見的根基歷史敘事規範，也就是「模式化敘事情節」。

敘事「情節」由一幕一幕的人、地、物或事件組合而成，透過這些幕像（episodes）或幕像組合，它「述說」一整體意象，或引導讀者得到書寫所指向之目的與結局。如正史中對「奸逆」之傳記書寫，所有的幕像與情節都指向其敗亡命運。如方志對本地「貞女、節婦」之書寫，其情節都指向其寧死不失節之本質。又如《史記》所創之「紀傳體」正史文類中，人物傳記皆由一血緣（姓）與空間符號（郡縣）為敘事之起始。以上這些都可視為中國歷史敘事文化中的「模式化情節」。同樣由於文本與情境的對應關係，「模式化情節」也有其對應的模式化情境，那便是某些社會價值、規範，或流行的意識形態。在本章中我將介紹的「英雄徙邊記」，一種模式化敘事情節，它最早多出現於「正史」之「四裔列傳」中，表達華夏對四方邊裔人群的刻版意象。

「英雄徙邊記」是「英雄征程記」敘事的一種變體。關於「英雄征程記」，我最早是在兩種「邊緣」中認識此種敘事。第一種「邊緣」是有關川西北羌族的研究。由二十世紀上半葉本地端公（巫師）經文中，我分析出一種由「請各方神明」之空間想像發展而來的「英雄」故事。故事描述一個英雄之長程遊歷，或其征戰過程；因文本內容涉及「英雄」在廣大空間中的移徙，我稱之為「英雄征程記」敘事。我認為，這是在早期「羌族」認同的形成過程中，端公們透過這樣的（歷史）敘事，描述他們心目中的「我族」人群與空間範疇。⁽¹⁾第二種讓我體會「英雄征程記」敘事意義的「邊緣」，是華夏認同及其歷史記憶初萌的「邊緣」時期。此也便是戰國至漢初，許多華夏作者（包括司馬遷）所書寫的黃帝之征歷。司馬遷在《史記》中描述「黃帝」的四方征伐，以此表達華夏之域的空間範圍，及華夏之人的血緣起始。這也是一種「英雄征程記」敘事。

若「英雄征程記」敘事建構的是一個核心的空間與人群意象（如華夏之域與人），那麼「英雄徙邊記」則用以描述此空間與人群的邊緣。「英雄征程記」通常被用以詮釋「我們」的血緣與空間，「英雄徙邊記」試圖詮釋的則是「他們」的血緣與空間由來。這樣的模式化歷史敘事情節，它產生自「英雄祖先歷史心性」，也常賴「正史」、「方志」文類之書寫而傳播。

漢初，當司馬遷書寫《史記》時，華夏及其帝國已發展至一成熟階段；如前所言，《史記》可說是此「社會本相」的「文本表徵」。《史記》不僅描述華夏血緣、空間與內部區分，也描述華夏知

⁽¹⁾ 王明珂，《羌在漢藏之間》，頁259-65。

識菁英心目中的「我族」邊緣。華夏的「我族邊緣」描繪、建構與探索，透過一種英雄祖先歷史想像——這就是「英雄徙邊記」。此種歷史敘事的主要情節為：一位失敗或受挫的英雄，自華夏遠走邊遠蠻荒之地，在此他成為本地的王。透過這樣的歷史敘事，及其中的符號隱喻與情節，古代華夏描述不同性質的邊緣。此種歷史記憶的流傳，也造成不同性質的華夏邊緣。以下我舉華夏之東北、東南、西北、西南等四方邊緣為例。

正史中的四種「英雄徙邊記」文本

東北邊疆 在秦漢時期，朝鮮半島北部與遼東地區諸國在漢代人眼中是一個禮儀之邦；他們將此歸功於一個從中國去的英雄祖先——箕子。《漢書》記載，箕子是殷王子，當殷王昏庸而使得殷商為周武王所滅時，箕子離開他的母國遠遊到了朝鮮。在當地，他教本地人種田、養蠶與禮儀教化，並以八條簡單的律令約束百姓；所以當時（漢代）本地沒有盜賊，婦女也都能守貞節不淫穢。⁽²⁾為了便於分析此文本，我將《漢書》之記載引錄如下：

玄菟、樂浪，武帝時置，皆朝鮮、濱貉、句驪蠻夷。殷道衰，箕子去之朝鮮，教其民以禮義，田蠶織作。樂浪朝鮮民犯禁八條：相殺以當時償殺，相傷以穀償，相盜者男沒入為其家奴，女子為婢、欲自贖者，人五十萬。雖免為民，俗猶羞之，嫁取無所歸。

(2) 《漢書》28b/8b，地理志。

是以其民終不相盜，無門戶之閉，婦人貞信不淫辟。⁽³⁾

《後漢書》中也有類似的記載：

濊及沃沮、句驪，本皆朝鮮之地也。昔武王封箕子於朝鮮，箕子教以禮義田蠶，又制八條之教。其人終不相盜，無門戶之閉，婦人貞信，飲食以籩豆。其後四十餘世，至朝鮮侯準，自稱王。漢初大亂，燕、齊、趙人往避地者數萬口。而燕人衛滿擊破準，而自王朝鮮。⁽⁴⁾

此文後段記載另一位曾在朝鮮稱王的華夏「英雄祖先」，衛滿。

東南邊疆 對於春秋時期處於華夏東南邊緣的吳國，《史記》中對其統治家族之祖源有如下記載。吳太伯是周太王的長子，他的弟弟季歷很賢能，又有很傑出的兒子姬昌。周太王想把帝位傳給季歷以及昌。太伯及他另一個弟弟仲雍，二人知道父親的心意，於是便離國遠奔到江南荊蠻的地方。本書第三章曾引述這段文本；為了便於比較、分析，我將《史記》這段原文再引述如下：

吳太伯，太伯弟仲雍，皆周太王之子而王季歷之兄也。季歷賢而有聖子昌。太王欲立季歷以及昌。於是太伯、仲雍二人乃奔荊蠻。文身、斷髮，示不可用，以避季歷。季歷果立，是為王季，而昌為文王。太伯之奔荊蠻，自號句吳。荊蠻義之，從而歸之千餘家，立為吳太伯。⁽⁵⁾

⁽³⁾ 同前

⁽⁴⁾ 《後漢書》85/75，東夷列傳

⁽⁵⁾ 《史記》31.1，吳太伯世家

根據此文，本地蠻夷很佩服太伯謙讓的義行，因此都歸順他，擁他為王。太伯便在此立國為吳。值得注意的是，此敘事中並未提及他為本地帶來文明教化，相反的，卻提及他與其弟仲雍從蠻夷之俗，文身（紋身）、斷髮，以示不歸的決心。

西南邊疆 漢代「南中」地區，據《史記》記載當地人群「種類繁多」，其生計、聚落、文化有相當大的差異。其中，最大也是較文明的邦國便是「滇」。《史記》與《漢書》中都提到，楚威王在位時（公元前339—329年），楚國的一位將領，莊蹻，受命往南方征伐。他一直打到滇池，正準備要回楚國時，他的母國卻受到秦國攻擊，也因此截斷他的退路。莊蹻便留下來，在此建立滇國，成了當地的王，他與屬下們變服飾，順從土著習俗，以治理當地人民。《史記》相關記載如下：

始楚威王時，使將軍莊蹻將兵循江上，略巴、黔中以西。莊蹻者，故楚莊王苗裔也。蹻至滇池，方三百里，旁平地，肥饒數千里，以兵威定屬楚。欲歸報，會秦擊奪楚巴、黔中郡，道塞不通。因還，以其眾王滇。變服從其俗，以長之。⁽⁶⁾

《後漢書》中則稱，楚頃襄王時（公元前298—263年）楚將「莊豪」伐夜郎；戰後他留在滇池當了本地的王，他的後代世世為滇王。⁽⁷⁾

西北邊疆 對漢代中國人來說，分佈在青藏高原東緣山岳地帶，

(6) 《史記》116/56，西南夷列傳

(7) 《後漢書》86/76，南蠻西南夷列傳

由青海河湟（指黃河上游及其支流湟水一帶）及於四川西部的西北方及西方異族，是非常野蠻而落後的人群。他們分成許多大小部落，種族繁雜，因此中國人只能以羌、氐、夷等族號來泛稱這些異族。其中被稱作「羌」的人群，《後漢書》之〈西羌傳〉中有一段關於其族源的記載：

西羌之本出自三苗，姜姓之別也。其國近南岳。及舜流四凶，徙之三危，河關之西南羌地是也。濱於賜支，至乎河首，綿地千里。(8)

根據此記載，西羌之祖為中國古代四凶之一的「三苗」，是姜姓部族的一別支。他的國度原來是在靠近南岳（約指的是長江中游一帶）的地方，後來中國的英雄聖王舜帝打敗並流放四凶，於是三苗也被迫流亡到黃河上游的三危之地。這說明所有羌人的族源。然後此文獻轉而敘述「戎人」的歷史。記錄他們如何受中原華夏國家與秦的征伐，而向西越過汧水、隴山，逃入黃河上游及湟水地區（河湟）。而後，《後漢書》記載河湟西羌各「豪酋」家族的起源：

羌無弋爰劍者，秦厲公時為秦所拘執，以為奴隸。不知爰劍何戎之別也。後得亡歸，而秦人追之急，藏於巖穴中得免。羌人云，爰劍初藏穴中，秦人焚之，有景象如虎，為其蔽火，得以不死。既出，又與劓女遇於野，遂成夫婦。女恥其狀，被髮覆面，羌人因以為俗。遂俱亡入三河間。諸羌見爰劍被焚不死，怪其神，共

(8) 《後漢書》87/77，西羌傳。

畏事之，推以為豪。河湟間少五穀，多禽獸，以射獵為事。爰劍教之以田畜，遂見敬信。⁽⁹⁾

此說稱，羌人祖先「無弋爰劍」原是一個戎人，在秦國為奴。有一天他乘機逃亡，秦兵追得急了，他便躲在巖穴中。據說，當時秦兵放火燒他，但洞中出現虎影為他擋住火。出洞後，他與一受割鼻之刑的女子成婚，繼續流亡到黃河上游與湟水之間。這兒的羌人見無弋爰劍被火燒不死，便把他當作是神，共同敬奉他為王。河湟地區羌人原來不曉農業，以打獵為生。爰劍教他們如何種田、養牲畜，更因此得到人民的崇敬。他的後代分支便是諸羌部落的豪酋家族。

這歷史又提到一位無弋爰劍之孫，名為「卬」。在秦獻公西征時，「卬」率領部落南遷，從此與黃河上游及湟水流域的羌人斷了來往。其文如下：

（卬）畏秦之威，將其種人附落而南，出賜支河曲西數千里，與眾羌絕遠，不復交通。其後子孫分別，各自為種，任隨所之。或為髦牛種，越巂羌是也；或為白馬種，廣漢羌是也；或為參狼種，武都羌是也。⁽¹⁰⁾

因此「卬」在此文本中，又是另一個「英雄祖先」。他是漢晉時人觀念中，越巂、廣漢、武都附近的髦牛種、白馬種、參狼種羌人之始祖；該族群的位置在河湟之南的青藏高原東緣，由甘南經川西到雲南北部。

⁽⁹⁾ 同前。

⁽¹⁰⁾ 同前。

漢代以來的中國史家，大多皆相信以上記載是歷史事實；他們所爭論、考據的不過是些枝節問題而已。然而在上述這些「歷史」文本中，明顯存在一些異例、斷裂與矛盾之處。⁽¹¹⁾由文本分析角度，我們無須爭論以上「英雄徙邊記」敘事是否為曾發生的「歷史事實」。任何人物、事件之存在與發生，都不一定被記錄、保存在社會歷史記憶中。人們在其社會敘事文化傳統所蘊含的歷史心性、文類與模式化情節之導引下，以及個人及其認同群體之利益與情感抉擇下，選擇重要的人物、事件與其它符號，循著這些敘事文化中的範式將它們組織、安排成歷史敘事。因此，我認為以上「英雄徙邊記」敘事中更值得我們重視的是，這些文本書寫間有些類似的範式化情節；這些情節，也有與之相應的社會情境。以下我分析這些文本敘事中的情節、符號及其情境。

(11) 首先，這些文本敘事中有些因素，足以顯示其虛構性。無論是吳太伯、箕子或無弋爰劍，都以他們的德行或神蹟，說服土著而成為當地的王。他們究竟以何種語言與土著溝通，以及為何土著皆能為這種德行或神蹟所感動，這都是文本中不合理的異例。又如，箕子遷於朝鮮尚不太遠，莊蹻出征到滇池也還可信，但吳太伯由陝西奔逃到江蘇之南，以及 三苗 及無弋爰劍由華南、華北奔逃到黃河上游，他們何須以及為何能作如此長距離遷徙，也都是文本中不易理解之處。在莊蹻的例子中，阻斷莊蹻歸路的史事，秦昭襄王伐楚是在西元前 277 年；這時到楚威王的時代至少還差五十二年。晚出的文獻《後漢書》似乎有意將這個英雄徙邊事件往後修正到楚頃襄王的時代，以使之合理化，但如此更反映這段歷史的虛構性。《史記》與《漢書》中對莊蹻王滇的記載，在年代上有許多矛盾之處，從前考釋《史記》、《漢書》的學者早有發現；見王先謙，《後漢書集解》86/76，引鄭樵《通志》。在吳太伯的例子中，《史記》在前述故事後，記載了吳太伯的後裔世系；這個世系中，顯然是由兩種不同命名形式的系譜構成。最早的四代人名中都有伯、仲、叔、季等稱號，這是周人的命名習俗；此後到享夢共十五代，諸王的名字都與這周人命名習俗無關。這顯然是將一個周人譜系記憶，安置在當地領導家族原有譜系之上的結果。考古發掘也證明，西周時賓雞一帶有姜姓之矣（吳）國；太伯所奔之吳應為此。

「英雄徙邊記」文本分析

首先，這些文本之共同情節為：一個英雄流落到邊遠異國，然後他成為本地土著的統治者及開化者，其後裔也世世在本地為王。如果我們仔細分析還能發現，這些「歷史」中的「英雄祖先」，都是失敗者或受挫者——亡國的殷王子與楚國將軍，不得繼承王位的周王子，被中國之英雄祖先「舜帝」驅逐的惡人，以及秦人的逃奴等等。這些「失敗英雄」所至的空間，都是野蠻、落後、不開化的邊緣空間（在華夏作者心目中）。無論如何，這些「失敗英雄」卻為各方邊緣上著帶來文明，或者為了統治，他們自身順從本地之俗。如此的情節化敘事，所強調的仍是與英雄祖先相關的血緣、空間與二者之延續；這也是我在前面所稱的，「英雄祖先歷史心性」產物。這些「失敗或失意的英雄」，卻能成為華夏各方邊緣之統治家族始祖，此也隱喻了相對於「中國」與「華夏」，這些空間及人群的邊緣性。

其次，雖有類似的敘事情節，但構成敘事的主要符號各有其隱喻。在這些敘事中，到東北方朝鮮去的是一位商王子，到東南方吳國去的是周王子。到滇國去的英雄是一位楚國將軍；雖稱是「楚莊王」的苗裔，但究竟不是王子。在漢代人觀念中，「楚人」已是華夏邊緣，自不能與商、周等中原華夏相比；「將軍」之身分隱喻也無法與「王子」相比擬。更何況在部分戰國時期華夏文獻中，「莊蹻」也是一位楚之大盜或亂國者，如《韓非子》中記載，莊蹻為盜於楚之境內，而官吏不能禁；《荀子》稱，莊蹻使得楚國分裂。⁽¹²⁾

(12) 《韓非子》稱：「莊蹻為盜於境內，而吏不能禁，此政之亂也」（7/21，喻老）；《荀

無論是來自楚或中原，無論是「將軍」或「王子」，這些「英雄」都被漢代中國史家視為華夏祖先。與之相對的，歷史敘事中到西北羌人地區去的，卻是一位戎人逃奴（無弋爰劍），以及一位凶殘的異類（三苗）；他們與華夏唯一的聯繫是，他們為「姜姓之別」。由於在華夏之主流歷史論述中，姜姓炎帝是黃帝的手下敗將，因此視為「姜姓之別」，仍隱喻著他們是被打敗而受逐於邊境的人群。總而言之，透過這些「英雄」血緣符號，以上文本書寫者表達他們心目中不同的四方邊緣人群意象——與華夏血緣最親近的，是東南與東北邊緣人群；與華夏血緣稍遠的是西南邊緣人群；與華夏血緣關係最遠，或毫無血緣關係的是西北邊緣人群。

第三，如《史記》、《漢書》對其他各方人群（如秦、楚、越、蜀等等）的書寫一樣，此「歷史」敘述的是該地統治階層的祖源，而非「所有人」之祖源。也就是說，無論是說明這些「華夏邊緣」之人與空間的華夏性或蠻夷性，都藉著其君長的血緣來表述。然而，例外而又較特殊的是《後漢書》中有關西羌的敘事。該文獻所描述的「西羌」血緣，較其它三方的例子為複雜。事實上，作者敘述了三種血緣「起源」。西羌一般民眾之血緣起於「三苗」。自秦地西遷的戎人「無弋爰劍」又成為一個血緣起點，其後裔為漢晉各河湟羌人豪酋家族。最後，在此豪酋群體中，無弋爰劍的後代「卬」又成為一個血緣起點，他的後代是河湟以南青藏高原東緣之諸羌豪酋。如此敘事中，除了「血緣」與「空間」的起源與轉移外，起源與轉移之「時間」成為重要的敘事符記。藉此文本，華夏作者在「西羌」內部劃分原始上

子》也記載：「莊蹻起，楚分而為三四，是豈無堅甲利兵也哉。」（15，議兵）

著（三苗之後）與外來的開化者（無弋爰劍之後），或被統治者（三苗之後）與統治者（無弋爰劍之後），同時也在各地域羌人間區分主幹（河湟之羌）與分支（西南夷之羌）。

第四，在有關華夏邊緣人群之「文化」及其與「英雄祖先」的關係上，「英雄徙邊記」之華夏作者們使用兩組不同的敘事符號。一是，如《漢書》稱箕子在朝鮮教民禮儀教化，如《後漢書》稱無弋爰劍教民田獵，皆指此「英雄祖先」為本地帶來文明。另一種敘事則是，如《史記》稱太伯「文身、斷髮」以示居此不歸的決心，如《漢書》稱莊蹻「變服從其俗」以便統治當地之人。此兩種敘事，前者表述當地文明因素皆來自於華夏，或華夏邊緣之戎，後者則表述當前其上著上層文化仍與華夏有別。

總而言之，這些敘事符號及其間差異，表現了當時中國人對這些地區人群、社會之「異類性」（the sense of otherness）的主觀看法；這是產生這些敘事的主要社會情境。我在《華夏邊緣》一書中，曾說明漢代中國人對四方「異己」的異類感是有等差的。行農業、定居且在階序化社會中的人群，如朝鮮、吳國與滇國，是他們眼中較文明的人群。如西羌那樣行遊牧或半遊牧，且部落分立缺乏中央化、階序化政治威權的人群，由於中國人鄙視不行農業與「無君」的人群，因此他們在漢代中國人心目中便顯得特別野蠻。⁽¹³⁾

這些敘事所隱含的另一個「情境」，或本相，則是漢代中國人的「我族中心主義」。此觀念更簡單的蘊藏於「中國」此一我群概念中——中國人認為「我群」是在四方野蠻人環繞下的文明核心。如果

⁽¹³⁾ 王明珂，《華夏邊緣》，頁289-319。

方人群社會不如此落後、野蠻，華夏便認為他們可能是一華夏祖先的後裔。「一個中國去的失敗英雄，能夠成為上著的王，並為他們帶來文明——透過這樣的敘事，漢代中國人強調自身的文化與文明核心地位，以及強調四方在空間、血緣與文明上的邊緣性。人類學者歐伯鄂斯克爾（Gananath Obeyesekere）曾指出，西方文化中有一種「神話模式」——認為西方文明世界的人到遠方異國，常被當地土著奉為神或王。⁽¹⁴⁾由此看來這個「神話模式」並非歐美世界所獨有，而是許多具文化或族群中心主義（cultural or ethnic centralism）的「文明」世界所共有。

「神話模式」不斷產生新的「神話」、「歷史」，以及歷史。漢晉中國文獻中對太伯、莊蹻、箕子、無弋爰劍與三苗等人之記載，皆表述書寫者心目中各種不同的華夏邊界。「英雄徙邊記」不只是一種文獻記載；透過正史文類的書寫，它所表達的是華夏核心觀點對其四方的空間與血緣想像。以上所舉的四方華夏邊緣，在漢晉時與華夏有不同的關係；相關「英雄徙邊記」記憶，或肯定、確認當前的華夏族群邊緣，或期盼擴展或改變此華夏邊緣。

東北方定居、行農業，在漢晉中國人看來有禮儀法度的人群，這是當時中國人希望模糊化或消弭的華夏族群邊界；中國史家希望以「箕子王朝鮮」記憶，將本地人納入華夏之域內。故《漢書》中稱：「然東夷天性柔順，異於三方之外，故孔子悼道不行，設浮於海，欲居九夷，有以也夫！」顯示在各方「異類」中，《漢書》作者特別推

⁽¹⁴⁾ Gananath Obeyesekere, *The Apotheosis of Captain Cook: European Mythmaking in the Pacific* (Princeton: Princeton University Press, 1992), 8-11.

崇東北邊疆人群的文明教化。事實上，西漢中國曾在本地區設郡。箕子故事被記載於該書〈地理志〉中，也顯示本地被納入華夏政治統轄空間後，華夏歷史書寫者也希望在血緣與教化上本地成為華夏之域，其人成為華夏之人。然而華夏帝國在此的統治一直不甚穩定。因此「箕子奔朝鮮」歷史記憶，在某一方面來說，表達華夏對此邊緣之地與人的「華夏化」企圖與期望。

東南方定居、行農業的吳地之人，其社會上層自春秋時期以來與華夏往來密切，頗曉華夏禮樂，也是當時中國人希望模糊化的華夏族群邊界；中國史家以「太伯奔吳」記憶，將本地人納入華夏之域中。事實上，可能在春秋晚期，諸夏的上層人物便已相信吳國君長家族為周太伯的後代。吳國也在此時捲入華夏的政治圈中。經過戰國與秦代，本地一直在華夏化的楚、秦政權統治下。在秦漢時本地且為華夏帝國之郡縣，其社會上層早已習於華夏文化。因此，對漢晉時之華夏與東吳之人來說，講述「太伯奔吳」故事只是複述一個無可置疑的「歷史事實」。

西南滇與夜郎之屬民，行定居農業，但也有行游獵、游耕者，其民間與統治上層之文化習俗與中國相去較遠；漢晉中國史家以「莊蹻王滇」來說明此地統治者為華夏之裔。一個楚國將領相較於商、周王子（箕子、太伯）來說是較邊緣的華夏，因此被莊蹻後裔統治的「西南夷」，在華夏眼中其邊緣性、異類性當然甚於東南吳人，也甚於東北之貊人或朝鮮之人。西南的滇國與西南夷，漢晉時大多在華夏的統治外。對華夏而言，「莊蹻王滇」記憶使他們認為本地一些「大姓」可能為莊蹻之後。

最後，西北方的遊牧或半遊牧人群，其部落組織在中國人看來便

是「無君」，其生活習俗更與中國有較大的差異，因此在漢晉中國人看來其異類性最顯著。對於這樣一個華夏邊緣，漢晉中國史家強調其為古代四凶之一的「三苗」後裔，或說其始祖「無弋爰劍」為戎人、逃奴，都是表述其在中國人心目中的極端異類性。西羌在漢晉時屢釀鉅亂，曾造成關中百年殘破。華夏對他們的「三苗之後」或「戎人奴隸之裔」記憶，更強化這些邊緣人群在華夏心目中的異類、兇殘與卑賤本質。但即使是這樣極端的異族，在《後漢書》的相關歷史敘事中，羌人與華夏間的族群邊界也非全然封閉。該文獻稱，出自三苗的西羌為「姜姓」支族。漢代華夏歷史記憶中的姜姓，便是炎帝之族。姜姓也是西周、春秋時期申、呂、齊、許等華夏諸國統治家族之姓。因而藉此，西羌也與華夏有了一線關聯。

「英雄徙邊記」之文本敘事內容，反映華夏心目中不同的「華夏邊緣」，影響華夏與這些邊緣人群之互動，並因此在歷史上造成不同的「華夏邊緣」變化。這便是我所稱的，「神話模式」能不斷產生新的「神話」、「歷史」及歷史。

不僅如此，「英雄徙邊記」中所蘊含的敘事符號 一如太伯奔於句吳後「文身、被髮」，如箕子故事中稱箕子教其民以禮義，因此其民「無門戶之閉，婦人貞信不淫辟」，一成為一種社會記憶刻記，一種對他者的文化符號。使得漢晉至於中古的華夏常認為吳越為南蠻異俗之地，而朝鮮則為禮儀之邦。事實上，沒有任何考古與可靠的文獻證據，可說明漢晉時朝鮮文化高於東吳文化。不僅是如此的文化描述，正史中的一些人名、地名，如蜀史中的「蠶叢」、西羌所居的「三危」所表述的偏遠、異類，有時都成為關鍵之記憶符號，刻版化或規律化人們的歷史知識理性。

「英雄徙邊記」與華夏邊緣

以上四則「英雄徙邊記」敘事，是中國歷史記憶中許多此類敘事的一部分。它們有時被華夏忽略，但仍潛藏在文獻記憶之中；有時此記憶被華夏喚起，以支持華夏對某方華夏邊緣的情感、意圖及作為。

如深烙於中國歷史記憶中的「箕子朝鮮」故事，常影響中國對高句麗及較晚的高麗、朝鮮等政權的政治態度。唐初，高句麗曾前來中國貢方物。當時唐高祖原認為，高句麗已長久未受中國統轄，不必令其稱臣，以示寬大。但這個意見遭侍郎溫彥博反對。溫彥博諫稱，遼東原本是周初箕子之國，漢代又為玄菟郡，若不使高麗稱臣，中國如何讓四夷順服。皇帝終採納了他的意見。⁽¹⁵⁾另外，唐太宗征遼東之事，多少也與此歷史記憶有關。據中國文獻資料記載，唐太宗巡塞北，訪突厥啟民可汗。當時高麗使者正在突厥訪問，於是啟民可汗引這位使者面見唐太宗。當時陪同太宗北巡的臣子裴矩建議，稱「高麗本孤竹國，周以封箕子，漢分三郡」，因此認為高麗應對中國稱臣。他建議，唐皇宜當面詔令高麗使者，要他回去告知其王來朝，若拒不來稱臣，便要率突厥誅滅其國。皇帝接納這個建議，但高麗始終不肯聽命稱臣；該文獻稱，因此有唐代中國征高麗的戰事。⁽¹⁶⁾又如《宋史》稱，高麗原稱高句驪，在大禹劃分之九州中屬冀州之地，周代為箕子之國，漢代又是中國之玄菟郡。⁽¹⁷⁾將朝鮮半島北部的地與人，置

⁽¹⁵⁾ 《新唐書》91/16，溫彥博。

⁽¹⁶⁾ 《新唐書》100/25，裴矩。

⁽¹⁷⁾ 《宋史》487/246，高麗。

於中國空間與血緣之中；這樣的書寫幾乎為歷代中國正史的典範敘事。

箕子奔於朝鮮並以八條律法教化本地人之記憶，也讓後世中國人認為，相對於其它各方蠻夷來說，朝鮮是個禮儀之邦、君子之國。如《隋書》記載「今遼東諸國，或衣服參冠冕之容，或飲食有俎豆之器；好尚經術，愛樂文史……非先哲之遺風，其孰能致於斯也？」這樣的記載，史不絕書。無論如何，中國雖努力將朝鮮半島北部納入中國政治統轄範圍內，但終究大多失敗。或許華夏眼中所見「重禮儀教化的君子之國」，正是朝鮮一直抗拒被納入華夏的根本原因。「禮儀、教化」是社會高度階序化（stratification）、政治權力集中化（centralization）的表徵。漢人所見朝鮮之重禮儀教化，正說明本地在中國漢代時期已形成自身的階序化、集中化政權體系，或幾個這樣的體系並存。這樣的本土社會，自然不易接受另一政治體系的介入，同時也有能力凝聚力量來與華夏相抗頡。

在東南的吳國方面，春秋末期，東南的吳國與越國崛起於長江下游，並與中原諸夏之國往來密切。由於吳、越兩國的長期敵對，使得雙方都需藉外來政治力量與人才來對付敵手。吳國曾接納宋國的華登，楚國的巫臣、伍子胥等來自較華夏化地區之才俊，以求國富兵強之道。吳國與中原及楚之長期密切往來，以及此時吳國上層社會的華夏化，也由吳王壽夢之王子季札身上得到印證。據《左傳》及《史記》等文獻記載，季札曾周遊魯、齊、鄭、衛、晉、徐等國，在此期間，他到處表現其熟知華夏學問典故與合於華夏禮儀的言行。由許多先秦文獻看來，此時吳國王室自認為也被當時部分華夏認為是姬姓之國。如《國語》所載周王與吳國之君的政治對話，文中周王稱吳君為

「伯父」，吳君也稱諸姬姓國為「兄弟之國」。⁽¹⁸⁾這些都顯示，至少在《左傳》、《國語》等書著成的戰國時代或更早，中原華夏已相信吳國王室為血緣與文化上的華夏了。中原華夏此時頗希望東南的吳國能從後方對抗、牽制楚國，以減緩楚國向北擴張為中原諸夏帶來的壓力。自然，將吳國納為「諸夏兄弟」有利於此種結合。這可能是中原諸夏知識菁英相信其歷史記憶中「太伯」所奔之地為東南「吳」地，並因此視東南「句吳」王室為「周之子孫」的主要背景。

後來，吳國滅於越國，而越又為楚所滅。在戰國時吳、越都是楚地，在華夏鄙夷楚及其南方領域之民的情況下，「荆蠻」這一過去華夏用來稱楚人的詞，也被用來稱吳越之民。無論如何，秦克楚及統一中國之後，吳地成為秦帝國的一個郡——會稽郡。到了漢代，本地穩固的成為漢帝國之一部分，吳地知識菁英也漸能側身於華夏主流群體之內。漢初司馬遷所著《史記》中，春秋吳國之國君家族為「太伯」後裔此一歷史記憶被確定；並且，〈吳太伯世家〉為《史記》中「世家」的首篇。透過《史記》之正史文類力量，此歷史記憶得到知識權力的支持。即使漢末三國分立，孫權在東吳建立其獨立朝廷，中國史家仍為本時期史事撰正史《三國志》。陳壽《三國志》之撰寫，在「空間」與「政權」上以黃河流域的魏為核心，在「血緣」上又以劉氏之蜀為正統，更強化了東吳為中國之邊緣、部分此一歷史意象。

「太伯奔吳」記憶中，太伯「文身、被髮」以統治本地。此記憶顯示至少由戰國以來，江南地方民俗在北方華夏看來是相當「異類」的。因此在強化「太伯記憶」及華夏之教的同時，華夏也努力消弭本

⁽¹⁸⁾ 《國語》19，吳語。

地的異類習俗。《舊唐書》記載，唐之狄仁傑（太原人）任官江南時，他認為吳、楚「淫祠」甚多，因此奏請朝廷同意摧毀了一千七百所，只留下夏禹、吳太伯、季札、伍員等四人之祠⁽¹⁹⁾。所謂「淫祠」，可以理解為華夏主流體系之外的地方性祖先、鬼神之廟祠。以上記載部分說明了華夏邊緣本土歷史記憶如何被失憶，以及與華夏相關之英雄祖先記憶如何在民間祭祀中受強化。唐人許嵩著《建康實錄》，記載自吳孫權以來至於陳末四百餘年江南政事，及山川、城池、古蹟。⁽²⁰⁾在本書之始，許嵩也是以「星野」來表述江南在空間上屬（華夏）整體之一部分，並以「太伯」表述江南在血緣、文化與統治威權上為來自中原的一分支。許嵩自署為高陽許嵩，應為北人。

在西南方面，秦統一中國時，已開「五尺道」進入雲南北部。西漢初，承變亂之後，尚未有餘力往西南地區發展。但隨著華夏移民大量進入巴蜀，以及巴蜀的華夏化，「南中」成為漢代巴蜀商人冒險致富的天堂。漢武帝時，中國希望由此通往大夏、天竺，因此在公元前一三五至一二〇年左右，派軍隊進入雲南地區打敗滇、夜郎等之主要本地武力。中國在這兒建立越巂、沈黎、汶山、武都等郡，並將滇國、夜郎納入漢帝國的益州郡。此時約為公元前一〇九年。此後在西漢政府「募豪民田南夷」之殖民政策下，許多巴蜀等地之大姓家族往南發展，他們可能成為魏晉南北朝時諸「南中」大姓的一部分。漢末以來，中國內部騷亂，難有餘力鞏固其對「南中」的統治。然而，三國時期的蜀漢，為了與北方曹魏及東方孫吳抗衡，曾多次出兵南方擴

(19) 《舊唐書》89/39，狄仁傑。

(20) 許嵩，《建康實錄》，中國野史集成，一（成都：巴蜀書社，1993）。

張資源。諸葛亮五月渡瀘，深入不毛，便是其中主要的一次軍事行動。後來在中國南北朝時期，南朝各代雖然仍保有南方州郡的建置，但實際上「南中」各州郡長官多無法到任管轄。倒是，由漢代以來移往南方的一些華夏「大姓」家族，建立自身的勢力，在地方上成為舉足輕重的勢力。

「莊蹻王滇」記憶，在漢晉時不斷出現在華夏歷史記憶中。司馬遷所著《史記》對「西南夷」人群有相當深入描述，可見在當時（公元前100年左右），中國人對「南中」或「西南夷」邊疆有些了解。然而關於這些「西南夷」的歷史起源，他所引述的仍只是「莊蹻王滇」之說。司馬遷之後的漢晉時期中國史家，一方面沿襲（或抄襲）司馬遷對西南各族群的文化與生業描述，另一方面，他們仍重述「莊蹻王滇」故事。

晉代常璩所著《華陽國志》，對「南中」或「西南夷」邊疆有更深入的描述。《華陽國志》有一卷為〈南中志〉，敘述約當今雲南、貴州等地之風俗、民情、政事與歷史、傳說。在此一文獻中，常璩也承襲《史記》、《漢書》之相關記載，敘述「楚莊王苗裔」莊蹻如何成為滇王之事。在本書中，他也記載漢代以來本地土著及諸「大姓」對中國之叛服，以及中國多次出兵此地之始末。這些大姓，東漢、魏晉南北朝時期在「南中」各地方愈來愈具勢力。為諸葛亮所敗的雍闊、孟獲等，便是當地著名「大姓」領袖。雖然中國難以有效統治本地，但似乎在南詔崛起之前，「莊蹻王滇」曾在本地大姓家族間成為一種被假借的祖源記憶，許多人姓家族都自稱為莊蹻之裔。對華夏而言，「莊蹻王滇」且改變服飾以統治滇國，此記憶也合理化他們所見——本地大姓貴族雖為莊蹻之後，但早已土著化了。

在西北方面，青藏高原東緣與甘肅西北部的部落人群，在漢代以後多被華夏視為「三苗」的後代，因此被排除在「華夏」之外。「姜姓」以及「無弋爰劍」記憶，在後世中國文獻中很少與「羌」聯繫在一起。然而「三苗之裔」卻不斷被華夏用來指稱西北方的青藏高原邊緣部族。如《魏書》稱，「宕昌羌者，其先蓋三苗之胤。周時，與庸、蜀、微、盧等八國從武王滅商。漢有先零、燒當等，世為邊患」。⁽²¹⁾類似記載也見於《周書》、《北史》、《隋書》等。唐代以後，由於吐蕃興起，華夏心目中的「羌」人範疇萎縮，以「三苗之裔」指稱西北部族的敘事才逐漸消失於正史記載中。

華夏對此方人群的態度與作為，也受「三苗之裔」記憶的影響。如後世中國作者常提及「舜有三苗之征」。此敘事之寓意在於，雖然聖王以德教來化服遠人，但對某些兇頑的族群還是需要加以征伐。中國也的確經常征伐西北方的宕昌、黨項等羌人部族。「舜有三苗之征」不只被華夏用來說明「羌人」之兇頑，及合理化華夏對他們的征伐，也被華夏用於其他與中國為敵的邊裔之國與部族，如朝鮮與吳等。⁽²²⁾

由後漢至魏晉南北朝，許多羌人豪酋舉族移入關中地區。這些移入陝西渭水流域的「羌人」，在接觸中國歷史記憶後，不自稱是「三苗」或「無弋爰劍」後代，而皆宣稱自身是黃帝後裔。如南安赤亭的

⁽²¹⁾ 《魏書》101/89，宕昌羌。

⁽²²⁾ 如，唐代賀遂亮在〈大唐平百濟國碑銘〉之文中，稱「洞庭構逆，三苗已誅」；見《全唐文》200。又如魏晉時的羊祜在〈請伐吳疏〉中，也有「故堯有丹水之伐，舜有三苗之征」之語；見《全上古三代秦漢三國六朝文》全晉文，41。

⁽²³⁾ 《晉書》116/16，姚仲弋。

姚氏家族，中國文獻稱此家族是「有虞氏之苗裔」。⁽²³⁾關中鉗耳家族是羌人鉗姓，據一篇歌頌其祖的碑文《隋鉗耳君清德頌》記載，此家族祖源為「本周王子晉之後，避地西戎，世為君長」。⁽²⁴⁾這應是該家族自我宣稱的祖源。另一關中羌人鉗姓，黨姓家族，根據文獻記載他們自稱是夏后氏之後。⁽²⁵⁾無論是高陽氏、夏后氏或周王子晉之後，都是中國文獻所載之黃帝後裔。這些進入關中的「羌人」大姓家族，早已熟悉中國禮俗生活與典籍記憶，他們應知道文獻中有羌人為「姜姓之別」以及「姜姓炎帝」這樣的記憶。因此自稱黃帝之後，而非姜姓炎帝之後，這應是一個有其意圖的選擇性記憶。主要原因是，「姜姓炎帝」此時仍為不甚光彩的英雄祖源。在後面我將說明，要到唐代，才有許多家族以攀附「炎帝」而成為華夏。

這一章中我說明，在「英雄祖先歷史心性」下，華夏不但凝聚在「黃帝之裔」這樣的英雄祖先記憶中，也認為其周邊人群各源於其「英雄祖先」。事實上，由這些我稱之為「英雄徙邊記」的敘事看來，它們表現的是漢晉華夏對於「我群」四方邊緣的典範記憶與想像。視之為一些「典範記憶」是由於，這些「英雄徙邊記」敘事都出現於「正史」之中，而「正史」在漢代以來已成為華夏之正統、典範歷史記憶。視之為「典範記憶」也表示，不一定所有的華夏對滇、吳、羌與朝鮮等地之人皆有類似的記憶與看法。但既為一種核心典範歷史記憶，它們便深深影響華夏權力核心（帝國）對此四方人群的情

(24) 馬長壽，〈碑銘所見前秦至隋初的關中部族〉（北京：中華書局，1985），頁82。

(25) 吳世鑑，〈晉書講注〉116/16，引《元和姓纂》。

感、態度與作為。譬如，對於「太伯」與「箕子」所奔的東吳與朝鮮，漢晉中國一直努力將之納入帝國體系內，雖然在朝鮮方面並不成功。對於「莊蹻」所奔之滇，中國只努力羈縻本地侯王、大姓，並不希望耗費太多力量在本地設郡管轄其民。在西北羌人方面，因視本地人群為「三苗」之後，中國的主要政策便是驅逐與征伐。如此，歷史中人們的「行動」與因此造成的「事件」也成為一種「表徵」，此「表徵」與歷史記憶之文本化表徵（如英雄徙邊記敘事）相同，皆產生於一些社會現實「本相」（華夏對四方邊緣人群的態度），也強化此「本相」。

然而這並不是說，歷史永遠循著「歷史」所建構的模式進行。「典範歷史」在一群人內部不是唯一的「歷史」；因社會內部有許多利益關係衝突的個人與次群體，「典範歷史」經常受爭論及被修飾。以「英雄徙邊記」來說，被描述者主要是「華夏邊緣」人群，因而此「歷史」在朝鮮、吳、滇等地受到人們的討論與爭議，或受到一些在華夏看來非典範的歷史（如神話）之挑戰。這是下一章的主題。

第六章

反思英雄徙邊記：朝鮮與東吳

由漢代或更早以來，華夏挾其「英雄徙邊記」及其它歷史記憶與各方邊緣人群互動。在此期間，華夏似乎也曾接觸到其邊緣各方人群之本土族群起源記憶。有些華夏正史作者，如《後漢書》作者范曄，將它們記載在正史之中。由於在華夏之歷史敘事文化下，這些族群起源故事被認為多帶有神異色彩，范曄還因此飽受中國後世史家的批評。⁽¹⁾

無論如何，在漢代華夏帝國及其周邊地區，華夏文字書寫體系在各地社會上層形成一種強勢的社會記憶媒介。其產生的文字記憶，至少在各地之統治階層與貴族社會中，也成為廣布而具相當權威性的社會記憶。在這其中，由於正史與華夏帝國有密切關聯，因此其形式與內涵也隨帝國的政治文化力量向帝國邊緣傳播。由此角度來看，華夏帝國與其周邊人群的互動，不僅在於政治、經濟方面我們所熟知的一些「事件」，也在於社會歷史記憶的交流；兩者交互作用，並在各個華夏邊緣社會造成深淺不同的影響與變化。也就是說，一方面，在各自歷史記憶所塑造的「邊緣」或「異己」觀念下，華夏與其邊緣人群

⁽¹⁾ 見劉知幾之《史通》，書事。其文稱：「范曄博採眾書，裁成漢典。觀其所取，頗有奇工。至於方術篇及諸蠻夷傳，乃錄王喬、左慈、廩君、盤瓠，言唯迂誕，事多詭越，可謂美玉之瑕，白圭之玷。」

展開政治、經濟互動，產生各種事件，並造成雙方之政治與社會變遷。另一方面，在此過程中雙方都得以接觸並獲得對方之社會歷史記憶，界定它們是「歷史」或「神話」，經選擇、採借、修飾後納入自身的社會記憶體系之中，如此造成本土歷史記憶變化——此變化也多少改變本群體的族群本質與族群邊緣。

這兩方面的變化，一是情境，一是文本，兩者相輔相成。在此以及下一章中我要說明的便是，漢代以後至明清，前述華夏四方邊緣人群如何回應華夏文字記憶中的英雄徙邊記「歷史」，以及有關本地起源的「神話」。由於所述時間長、範圍廣、資料多，在此不可能討論所有的相關「文本」。我只能藉由一些較強勢的社會歷史記憶「文本」，如正史、方志、族譜等等，來分析華夏及其邊緣人群社會之雙向互動「情境」。

反思性 (reflexivity)

在與華夏的政治、經濟互動中，四方華夏邊緣人群如何回應華夏歷史記憶，特別是相關的「英雄徙邊記」記憶？在這樣的討論中，「回應」有各種不同的意涵，或者我們該用不同的詞彙來區分它們。「回應」可以如聲音在空谷中的反響，它複製並發出同樣或有些扭曲的聲音；在英文中它相當於 *reflection*。如果華夏邊緣人群如此「回應」華夏對他們的歷史記憶，那麼他們也就接受什麼是「歷史」、什麼是「神話」，以及視「英雄徙邊記」為自身的歷史了。多年來在西方人文社會學術傳統中，還有一個普遍被提及的概念，*reflexivity*：在中文裡我們且稱之為「反思性」。

西方社會學及人類學者對於「反思性」的理解相當多元、分歧。布迪厄（Pierre Bourdieu）曾指出三種流行的解釋與用法：「自我參照」（self-reference），「自我認知」（self-awareness），「敘事或文本的結構性循環複製」（constitutive circularity of accounts or texts）。⁽²⁾在研究對象主體來說，有些學者研究的是「他者」，如人類學者所稱的上著之「反思性」，另一些學者如布迪厄，則強調對「研究者」自身及其學科的「反思性」研究。在此我不願多談有關理論的問題。在本章之分析中，我傾向於將「反思性」視為人們在自我認知、在自身所處的社會情境下，對外來事物、事件、知識、文本的反思性回應；這樣的反思性回應，界定並重新界定外來事物影響下的本群體本質。在這樣的研究中，我一方面探索「他者」（古代華夏及其邊緣之人）如何具反思性的回應一個「歷史」或「神話」，一方面也藉此反思我（或我們）所熟知的「歷史」知識的形成。

回到我們的例子，這也就是說，朝鮮、東吳、西羌或西南夷之各地域人群在與華夏帝國之接觸中，一方面在政治、經濟、社會層面發生變化而產生新的自我認知（self-awareness），或產生各種分歧、互競的認知與認同；另一方面，他們也在華夏文字記憶裡選擇適當材料，以重新認識並詮釋本土歷史記憶，以應和與華夏互動所產生的新自我認知與認同情境。所謂「敘事或文本的結構性循環複製」，在此便是略指「文本」與「情境」間的循環相生。

對於「文本」，我們可以更深入的分析其內部兩種相對因素：一是造成「文本」規律性的歷史心性、文類與情節，一是造成「文本」

⁽²⁾ Pierre Bourdieu and Loïc Wacquant, *An Invitation to Reflexive Sociology*, 36-38.

間差異，同時也涓滴改變各種文本規律、範式的文本符號與其組合。以其對應的「情境」而言，前者所對應的是影響文本作者的社會制度、組織與現實意識形態；後者所對應的是，文本作者自身對周遭人事的認知、情感及意圖。在討論朝鮮、東吳、西羌或西南夷各地域人群之「本土歷史」時，我將常提及「我」及「我們」所熟知的「歷史」與歷史心性、文類等等——這也是將「我」及「我們」視為華夏文化與歷史記憶的創造物。如此將「我」及「我們」之知識與記憶作為研究分析參照，也是一種對自我的反思性研究。

首先，我們可以反思「歷史」與「神話」區分。漢晉時期華夏史家不但為四方邊緣族群書寫其「英雄祖先歷史」，也紀錄他們的「神話傳說」。對這些「神話」我們可以作另一種思考：若「英雄祖先歷史」不一定是史實，而更像是有內在敘事模式的「歷史」，一種在特定歷史心性、文類與敘事情節下人們對「過去」的想像與建構，那麼是否那些「神話」也是一種「歷史」，產生於我們不熟悉的心性與敘事情節，因此被我們視為「神話」？

在本章後面的討論中，我將由實際例子檢討我們所熟知的「歷史」與「神話」區分概念。我的主要觀點是，當「神話」與「歷史」成為普遍的歷史記憶與文化結構時，它們同樣的影響社會運作與歷史發展。並且，當各方「神話」與「歷史」在人們的社會記憶交流中接觸，產生配合政治、經濟活動的知識權力衝突與交鋒，於是經常「神話」成為「歷史」，或「歷史」成為「神話」。這樣的過程，在各方華夏邊緣人群對華夏「英雄徙邊記」歷史記憶的回應中，都有不同程度與形式的表現，也造成不同的華夏邊緣。

東北邊緣：箕子、朱蒙與檀君

在中國漢、魏晉時期，由今遼東到朝鮮半島北部之人群，分為許多大小部族邦國。漢代以來被華夏認為是「箕子」之後的朝鮮、濶貉、句驪（高句麗）等，應是其中較大的政治群體；有階序化社會與中央化王權，因此被華夏認為是守禮儀、有教化的東方君子之國。漢武帝時中國曾征服此地，並在此設真番、臨屯、玄菟、樂浪等郡。置郡引來大量漢移民，於是在政治、經濟、文化等方面都帶來許多中國化影響。⁽³⁾東漢之初，高句麗崛起，鴨綠江、渾江間各分散部族逐漸合併或被吞併。公元三世紀至四世紀，百濟與新羅也在半島南方統合許多部族而興起。雖然由王莽到北魏時，中國仍不斷對高句麗用兵，並盡力維持幾個邊郡之行政。但到了公元四世紀，在高句麗、百濟等國的擴展下，漢晉王朝在此所設的幾個郡終於都被消滅，中國也從此失去對此地的控制。朝鮮半島進入其歷史中的「三國時期」；這也是朝鮮民族凝聚、形成的關鍵時期。

隋與唐初，中原政局由分裂而歸於統一後，與高句麗時發生衝突。唐代中國結合新羅，滅了高句麗、百濟，又在朝鮮半島北部與遼東之地設「都護府」管轄。然而由於七世紀以來新羅的北向發展，以及舊高句麗、百濟之地的反抗，更由於八世紀渤海國崛起於今吉林與北朝鮮，唐代中國的勢力逐漸又退出朝鮮半島。雖然如此，新羅與渤海國均大量吸收唐代中國文物制度，引入中國典籍、學問。公元十世

⁽³⁾ 李丙熹，《韓國史大觀》，頁33

紀，新羅衰亂，高麗與後百濟兩個新興勢立崛起，半島進入「後三國時期」。在公元十世紀末，高麗統一了朝鮮半島。十四世紀末，全州李成桂由政變而奪得政權，結束高麗王朝。李建國號朝鮮，史稱「李氏朝鮮」或朝鮮王朝，此政權一直延續至近代（1910）。

以上是歷史學家們所熟知的「高麗史」或「韓國史」。在這一章中，我要從一些充滿「神話」的資料中，探索歷史較不為人們所注意的一面。也就是在歷史過程中，朝鮮半島之人如何建構、選擇他們的共同祖先，以形成今日的大韓民族。對華夏來說，這也是以「箕子」記憶擴張此華夏認同邊緣的失敗過程。在此歷史中最重要的不是一些「事件」，而是人們（歷史書寫者）的情感與意圖。

神話與歷史

中國文字文明及其文化對朝鮮半島的影響，不僅在於漢晉以來本地知識菁英習中國文字、典籍，更重要的是他們曾在這些中國典籍記憶中尋找「我族起源」，並藉中國文字來表述、建構與傳遞此「起源」記憶。因此在說明朝鮮半島知識菁英如何回應「箕子」歷史記憶前，我們須先介紹，除箕子故事之外，漢晉時期中國史家對此一地域人群起源的其它敘事。由此我們才能略知，本地知識菁英有多少可選擇的歷史記憶。

在與朝鮮、夫餘、高句麗等的接觸中，漢晉中國正史作者們記錄了一則採自當地的英雄祖先故事——有關「東明」或「朱蒙」的記載。據《後漢書》稱北方有一「索離國」，其王的一個侍婢有身孕。據說是一股如雞蛋大的氣體降到她身上，使她得孕生下一個兒子。王下令把這嬰兒丟到豬圈、馬槽中，但豬、馬皆保護著他，於是國王讓

這嬰兒存活下來。這嬰兒便是夫餘的始祖「東明」。東明長大後，其才幹受國王及大臣們的猜忌；東明畏懼受謀害，因而逃往他方。在逃亡途中，他為河水所阻。東明以弓拍打水面，於是魚鼈皆浮於水面，助他過河。他逃到夫餘，在此為王。《後漢書》之文如下：

初，北夷索離國王出行，其侍兒於後姪身。王還，欲殺之。侍兒曰：前見天上有氣大如雞子來降我，因以有身。王囚之，後遂生男。王令置於豕牢，豕以口氣噓之，不死。復徙於馬蘭，馬亦如之。王以為神，乃聽母收養，名曰東明。東明長而善射，王忌其猛，復欲殺之。東明奔走，南至掩撏水，以弓擊水，魚鼈皆聚浮水上。東明乘之得度，因至夫餘而王之焉。⁽⁴⁾

這是一則「英雄祖先歷史」，其中有與《史記》中周人和商人之「英雄祖先歷史」類似的神異敘事。以不同凡俗的神異敘事來記載英雄之誕生及其事功，藉此強化這個記憶並賦予神聖性，這是人們維護祖源記憶的一種普遍策略。

漢晉中國史家又記載一則有關「高句麗」的起源故事，內容與此有些雷同。這故事首先稱，高句麗出於「夫餘」；因此這故事應與前述夫餘之祖源故事同出一源。此故事大意是說，「河伯之女」為日所照，生了一卵。王將此卵丟給豬、狗、牛、馬，此卵都未受侵害。丟到野外去，還有鳥以羽翼保護它。後來此卵中生出一男子，名為朱蒙。《魏書》的記載如下：

⁽⁴⁾ 《後漢書》85/75，東夷列傳。《魏略》也記載此故事，見《三國志》魏書30/30，東夷傳，注引《魏略》。

高句麗者，出於夫餘，自言先祖朱蒙。朱蒙母河伯女，為夫餘王閉於室中，為日所照，引身避之，日影又逐。既而有孕，生一卵，大如五升。夫餘王棄之與犬，犬不食。棄之與豕，豕又不食。棄之於路，牛馬避之。後棄之野，眾鳥以毛茹之。夫餘王剖剖之，不能破，遂還其母。其母以物裹之，置於暖處，有一男破殼而出。及其長也，字之曰朱蒙，其俗言「朱蒙」者，善射也。夫餘人以朱蒙非人所生，將有異志，請除之……。朱蒙乃與烏引、烏達等二人，棄夫餘，東南走。中道遇一大水，欲濟無梁，夫餘人追之甚急。朱蒙告水曰：「我是日子，河伯外孫，今日逃走，追兵垂及，如何得濟？」於是魚鼈並浮，為之成橋，朱蒙得渡，魚鼈乃解，追騎不得渡。朱蒙遂至普述水，遇見三人，其一人著麻衣，一人著納衣，一人著水藻衣，與朱蒙至紇升骨城，遂居焉。號曰高句麗，因以為氏焉。⁽⁵⁾

如這段文本之始所載，高句麗人「自稱」他們的先祖為朱蒙；⁽⁶⁾其敘事內容中的人名、地名，大多不見於中國文獻記憶。在用詞與內容上它可能受到中國轉譯者的修飾與增刪，但基本上這應是一則東北方夫餘、高句麗等地人群敘述「我群」血緣、空間起源的「根基歷史」。值得注意的是，它有一內在「範式」與前述中國各種「英雄徙邊記」相符：一個受挫或被逐的英雄，逃往遠方，而成為此一方人群的祖先。不同的是，前述中國各種「英雄徙邊記」說的都是邊緣人群或異族歷史。若此故事出於高句麗王族，則此敘事之主體為高句麗：

(5) 《魏書》100/88，高句麗。

(6) 中、韓歷史學者一般認為「朱蒙」與「東明」是同一人名的不同音譯。

這是高句麗之「我族」歷史，而非「邊緣異族」的歷史。無論如何，它是「英雄征程記」模式化敘事情節的產物。由更深層的結構來說，它也是「英雄祖先歷史心性」產物。

以上《魏書》有關高句麗祖源的敘事中，亦有與《史記》所載「周人起源」類似的情節。如稱，後來生出朱蒙的卵被棄後，牛、馬不侵害它，又有鳥以羽毛保護它；此與《史記》中嬰兒「后稷」被棄，「馬、牛過者皆辟不踐……飛鳥以其翼覆薦之」的書寫如出一轍。這可能是文本作者，或轉譯者，受《史記》、《詩經》之敘事內容影響而添加的情節。⁽⁷⁾然而以這有關「朱蒙」的整篇文獻來說，它不一定是受中國「英雄祖先歷史心性」與相關「模式化敘事情節」影響而生的文本。許多世界其他文明的歷史記憶都可以證明，「英雄祖先歷史心性」與相關的「英雄征程記」、「英雄遊歷記」或「英雄徙邊記」模式化敘事情節，在人類社會中有普世性的存在及意義。它們的出現與流傳，代表當地社會正朝向政治威權集中化、社會階序化發展——漢代的夫餘與高句麗也應是如此。

「朱蒙」故事後來亦見於《周書》、《北史》、《隋書》等中國正史之中，用來說明高句麗、高麗等國或其統治家族之起源。《隋書》作者以「朱蒙」作為高句麗之祖，而以「東明」作為百濟之祖。⁽⁸⁾值得注意的是，由隋唐至宋代許多中國正史都記載高句麗「自稱」他們的始祖為朱蒙；此表示當時華夏認為，箕子之後的「東夷」自有其本土「我族起源」之說。公元六四五年，唐太宗親征高句麗的戰役中，

(7) 《史記》關於此之記載出於《詩經》；見本書第二章。

(8) 《隋書》81/46，百濟。

據《新唐書》記載，高句麗遼東城內有「朱蒙祠」，高句麗守軍還以祭「朱蒙」之神來鼓勵士氣。⁽⁹⁾此更能證明當時「朱蒙」的確是高句麗之本土祖源信仰。更早，成於五世紀初之《高句麗好太王碑》碑文中亦稱，「惟昔始祖鄒牟王之創基也，出自北夫餘。天帝之子，母河伯女郎」。鄒牟王應與朱蒙王為同一人；這更證明高句麗宣稱「朱蒙」為其王室祖源。

華夏史家以「歷史」強調他者與中國的關係，同時以「神話」描述他者的異類性；箕子與朱蒙敘事在中國文獻中分別扮演此兩種敘事心性傳統。此時期華夏史家認識並記錄高句麗的本土起源「神話」，且在正史中並未強調「箕子」記憶，顯示在公元四至六世紀朝鮮半島北部長期脫離中國政治控制後，高句麗或較晚的高麗、百濟等地人群在華夏正史作者心目中其「異類性」明顯增強。然而「箕子朝鮮」記憶仍深烙於華夏歷史記憶中。這樣的「英雄徙邊記」歷史記憶，也影響華夏朝廷對高麗的政治態度與作為。如上一章所言，唐代溫彥博、裴矩等皆認為高麗本是箕子之國，所以其國應對中國稱臣。

高麗之本土歷史建構

以共同祖源及其它歷史記憶以凝聚、形成民族，有一漫長而多變化的過程。在這過程中，除了本地資源分配、競爭情境中的政治分合及社會內部階序關係外，更重要的可能是外來因素。在朝鮮半島的例子中，最主要外在因素無疑是中國。此過程中的重要「事件」，不僅是雙方在政治、軍事上的縱橫衝突，更是一系列有關「歷史記憶」的

⁽⁹⁾ 《新唐書》220/145，東夷。

折衝。

在前面我已提及，高句麗、百濟、新羅以及渤海國等，都與中國有密切的文化往來，特別是各代王室常刻意引進中國典章制度與經典學問。唐代以來，本地知識菁英留學中國漸多，產生許多通曉中國文獻記憶的學者。漢文字有助於各種英雄祖先傳說的流傳、融合與保存。在朝鮮半島民族之形成過程中，本土知識菁英在這些外來與本土記憶中選擇一些英雄祖先記憶，藉漢文及其它媒介傳播，而使之成為共同祖源記憶。在此過程中，箕子、魏滿等中國給予本地的「英雄祖先」記憶不斷被回憶、失憶或被重新詮釋，而「朱蒙」、「壇君」等與中國無關的本土祖先，則逐漸被置於歷史中的「始祖」地位。

十二世紀高麗史家金富軾著《三國史記》，可說是「朝鮮民族」形成過程中一重要里程碑。《三國史記》以漢文書寫，且以中國「正史」文類為書寫架構。此顯示，在當時中國強勢的文字記憶及各種文類概念下，這位高麗作者幾乎毫無選擇的假借、依附這些記錄與傳遞社會記憶的媒介。然而在另一方面，作者選擇「正史」文類，並綜合兩部中國正史《史記》與《三國志》為之命名，說明作者將本地「三國」比擬於中國漢魏間的「三國」，將高句麗、百濟、新羅三國之歷史比擬為中國正史。此也便是將當時繼承「三國」之高麗王朝，視為可與中國相比擬的政治與民族實體。由於當時的高麗直接承繼「高句麗」，因此本書對「高句麗」之祖先起源敘述特別值得注意。其文如下：

始祖東明聖王，姓高氏，諱朱蒙。先是，扶餘王解夫妻老無子，祭山川求嗣，其所御馬至鯤淵，見大石相對流淚，王怪之，使人

轉其石，有小兒，金色蛙形。王喜曰，此乃天賜我令胤乎。乃收養之，名曰金蛙……。金蛙嗣位。於是時，得女子於太白山南優湧水。問之，曰我是河伯女，名柳花，與諸弟出遊，時有一男子自言天帝子解慕漱，誘我於熊心山下、鴨淥邊室中私之……。金蛙異之，幽閉於室中，為日所照，引身避之。日影又逐而炤之。因而有孕，生一卵，大如五升許。王棄之於犬、豕皆不食，又棄之路中，牛馬避之。後棄之野，鳥覆翼之……。⁽¹⁰⁾

此文大意是說：年老的扶餘王，沒有兒子，他祈求山川之神給他一個兒子。有一天外出，他的馬在深潭邊對著一個大石流淚。王派人翻開大石，得到一個金色、身形如青蛙的小孩。王很高興，便收養他，並為他命名為「金蛙」。後來金蛙嗣位，當了王。那時，有一自稱是河伯（河神）之女的女子，說她被天帝的兒子「解慕漱」拐誘。金蛙王將她關在一個小房間裡。日光由外照進來，並追逐她；她躲不掉而被日光照著，因此有孕，生下一個大卵。王將此卵丟給狗、豬、牛、馬等，它都不受侵害。由此卵中生出的英雄聖王，便是「朱蒙」。

由此文本我們可以看出，首先，作者將中國文獻中的「東明」與「朱蒙」視為同一人的名與諱，並賦予此英雄「中國之「姓」——高氏。這些皆顯示其受中國文獻之影響。然而在文本內容中，其文則反映作者欲建立一外於中國的本土歷史。這「歷史」，將兩段各有完整情節之敘事結合在一起；前一段為「金蛙之英雄故事」，後一段為

⁽¹⁰⁾ 《三國史記》13/1，高句麗本紀。

「朱蒙之英雄故事」，中間還穿插了「天帝解慕漱」。其中有關朱蒙的敘事，卻又大多襲自《魏書》相關記載。我們知道，在較晚，成於十三世紀的《三國遺事》一書中，乘五龍車而降的「天帝解慕漱」為北扶餘始祖，「金蛙」為東扶餘始祖，「朱蒙」則為高句麗始祖。⁽¹¹⁾《三國遺事》的這些內容，顯示《三國史記》之高句麗祖源敘事至少結合了分屬三個族群的祖源故事。在《三國史記》中，百濟始祖溫祚王也是鄒牟或朱蒙之子。

這樣的文本，我們可稱之為「邊緣文本」；它們產生於各種認同與記憶混雜的邊緣地帶，產生於揉合各種記憶與認同以產生新記憶、新認同的邊緣時間。《三國史記》作者金富軾透過此文本，一方面表現其對中國文獻記憶的依賴，另一方面又在編織、整合本地社會記憶中，表現其結合本地各有祖源之群體以搏成高句麗或高麗族群認同之意圖。這樣的意圖，明顯的表現在他將可能為東扶餘始祖傳說的「金蛙」、北扶餘始祖傳說的「天帝解慕漱」，皆勉強納入高句麗之英雄祖先「朱蒙」故事之中。⁽¹²⁾因此《三國史記》在此時出現的意義是：經過三國時期各方國之往來互動，終於有高麗王朝之統一，而這個政治上的統一與高麗整體民族意識之凝聚相生相成。金富軾著《三國史記》，將各種起源神話或本于「歷史」聚為一祖源敘事（文本），可說是為此民族與國家（情境）建立一共同起源記憶。⁽¹³⁾此亦為「情

⁽¹¹⁾ 釋一然，《三國遺事》。然而在《三國遺事》中朱蒙事蹟記載大多同於《三國史記》，因此也提及「金蛙」及「天帝子解慕漱」。

⁽¹²⁾ 金富軾，《三國史記》13/1，高句麗本紀。在《三國遺事》中，「天帝解慕漱」為北扶餘之始祖，「金蛙」為東扶餘之始祖，高句麗始祖則為「朱蒙」；由此可見《三國史記》中高句麗始祖起源傳說的串接合成之痕。

境」與「文本」之互映。

與此相關的是，《三國史記》中很少提及「箕子」。如在本書〈新羅本紀〉中，作者雖稱新羅王室始祖出於六村「朝鮮遺民」，但未提及「箕子」，而曰「始祖姓朴氏，諱赫居世」。⁽¹⁴⁾在該書〈年表〉中有一段序言，更表達作者對「箕子」的輕忽。作者在此寫道：「海東有國家久矣。自箕子受封於周室，魏滿僭號於漢初；年代綿邈，文字疎略，固莫得而詳焉」。⁽¹⁵⁾如此以箕子等史事年代遠邈、記載不詳，金富軾合理化他以新羅始祖（赫居世）即王位之年為「年表」記事起始。雖然如此，在「年表」中作者以中國紀元正朔作為三國紀年之時間座標。此顯示在長期「奉中國正朔」之現實下，金富軾也視中國為核心、正統，視高麗為「偏邦小國，臣屬天子之邦」。⁽¹⁶⁾

無論如何，《三國史記》承襲中國「正史」文類；不只其卷章結構模仿「正史」，其產生過程及選材、敘事之風格也都受中國「正史」文類概念之影響。相對來說，由於為私纂，高麗時期釋一然所撰《三國遺事》受中國「正史」文類影響較微，因此更能在書寫間表現此一時期高麗知識菁英的認同情境。《三國遺事》雖成書晚於《三國史記》，因其非「正史」，所以收錄民間流傳之「古記」資料更豐

(17) 顯然，這樣的「歷史」並非所有高句麗人的「共同起源」，而是說明其統治者的「起源」。因此這時的「高句麗」與「華夏」相同，其「民族性」與近代強調「國民」皆有共同祖源之「大韓民族」或「中華民族」有些差別。

(14) 《三國史記》11/11，新羅本紀。

(15) 《三國史記》29，年表上。

(16) 在該書中，金富軾論新羅真德王自立年號之事；他評論道，「偏邦小國，臣屬天子之邦者，固不可以私年號。」見《三國史記》5/5，新羅本紀。相關研究討論，見孫衛國，「從正朔看朝鮮王朝尊明反清的正統意識」，《漢學研究》22.1（2004）：191-218。

富，且斧鑿較少。如此性質，使它更能映照《三國史記》相關記載如何被合成。在《三國遺事》中，如前所言，北扶餘之始祖為乘五龍車而降的「天帝解慕漱」，東扶餘始祖為「金蛙」，高句麗始祖則為其事蹟中蘊含解慕漱與金蛙的「朱蒙」。百濟始祖在本書中也與朱蒙有關；「百濟始祖溫祚，其父雛牟王，或云朱蒙。自北夫餘逃難，至卒本夫餘」。¹¹⁷⁾這些祖先起源敘事，都有意忽略「箕子」而強調本土的英雄祖先。

更具意義的是「壇君」出現在《三國遺事》敘事之中。《三國遺事》中記各國祖先起源之卷為〈紀異卷〉；壇君便為此卷之首位祖先。在此卷之敘言中，作者首先引「簡狄吞卵而生棄，姜嫄履跡而生棄」等等中國古籍中商、周帝王始興傳說。然後他稱，「然則三國之始祖皆發乎神異，何足怪哉」；這是以中國文獻中的神異故事來維護或辯解「壇君」及三國始祖之「神異」，並賦予這些神異敘事「歷史性」。《三國遺事》中有關「壇君」的神異故事稱，有天神之子「桓雄」，受命來到世間，降於太白山頂的壇樹之下。當時有一「熊女」常在壇樹下許願得孕，於是桓雄與之成婚。熊女產下一子，便是「壇君」。其文本如下：

古記云，昔有桓因庶子桓雄，數意天下，貪求人世。父知子意，下視三危大伯，可以弘益人間。乃授天符印三個，遣往理之。雄率徒三千降於太伯山頂，神壇樹下，謂之神市，是謂桓雄天王也……。熊女者，無與為婚，故每於壇樹下咒願有孕。雄乃假化而

¹¹⁷⁾ 《三國遺事》2/2，南扶餘、前百濟、北扶餘

婚之，孕生子，號曰壇君王侯。以唐高即位五十年庚寅都平壤城，始稱朝鮮……。周虎王即位己卯，封箕子於朝鮮，壇君乃移於藏唐京。後還隱於阿斯達，為山神。壽一千九百八歲。⁽¹⁸⁾

所謂「唐高即位五十年」，是指中國傳說歷史中「帝堯」（國號唐）在位之第五十年。在以上敘事中，作者自「古記」中採取一早於「箕子」的神性祖先「壇君」，作為「朝鮮」血緣、空間與政權之起始。「壇君……都平壤城，始稱朝鮮」；顯示作者將朝鮮人認同的三個重要符記——代表共同血緣的「壇君」，代表整體空間的「朝鮮」，與代表政治一體性的「平壤城」——都歸結於此關於壇君的敘事中。在敘事之末，作者將「箕子」描述為一位遠晚於壇君的外來者。壇君避之而隱於山上成神；如此，作者將壇君置於「神性」祖先位置。作者雖以民間傳說（本土歷史）中的「壇君」為起始，但他在敘事中將「壇君」神性化、遙遠化，此與漢代蜀人揚雄將「蠶叢」等古蜀傳說中的帝王神性化如出一轍。至於箕子，在《三國遺事》中除了上文所稱「周虎王即位己卯，封箕子於朝鮮」外，並無專節記載。

在另一方面，《三國遺事》首卷〈王曆〉之歷史時間始於「漢宣帝五鳳四（年）」，並以中國朝代、王號、年曆對照高麗、新羅、百濟等國之年曆數，顯示在中國歷史記憶、書寫範式，以及更普遍的文化與政治現實影響下，高麗作者不得不作此書寫。以此而言，「壇君」被作者置於該書〈紀異卷〉之首，先於三國及其他各邦神異祖先，此應有特殊意義——在該書中「壇君」當中國歷史傳說中「唐

⁽¹⁸⁾ 《三國遺事》1/1，紀異。

堯」之時，作者藉此超越「箕子」所存在之「周代」歷史時間。最後，他將壇君書寫成「神異性」的祖先並不表示遺忘，相反的，是將之置於社會記憶裡一個不受爭辯的位置——神話——之中。

壇君在後來的本地文獻中被書為「檀君」，並漸取代「朱蒙」，在朝鮮人認同中得到始祖地位⁽¹⁹⁾——這是一個頗多轉折並涉及諸多層面的歷史變化過程。十二至十四世紀，是朝鮮半島歷史上一個關鍵變化時期。一方面，統一的政治局面漸促進一體的族群認同，在另一方面，高麗知識菁英又傾向於以儒學、儒教來強調自身在文化上的優越性——至少部分原因為，以此別於那些以武力威脅朝鮮的遼、金、元等東北亞游牧王朝。在此以及其他因素下，「檀君」被尊奉為始祖，「箕子」則被尊為帶來文明教化的朝鮮後代始祖——前者隱喻著政權、血緣與疆域之源頭，後者隱喻文明禮教之開創。

這種情況，到了相當中國明清時代的「李氏朝鮮時期」（1392-1910）尤其明顯。明代朝鮮作者所著之《朝鮮史略》中，首卷第一位英雄祖先便是「檀君」；其文稱「東方初無君長，有神人降於太白山，檀木下，國人立為君，國號朝鮮，都平壤，徙白石。後入阿斯達山為神，是為檀君。」這是以君統血緣符號（檀君）、國族空間符號（朝鮮）、政權符號（平壤），來表述與強化朝鮮認同的根基歷史敘事。而後，該書又介紹第二位「英雄祖先」，箕子。其文稱，「周武王克商，箕子率中國人五千人入朝鮮，武王因封之，都平壤，

⁽¹⁹⁾ Han Yong-woo, "Kija Worship in the Koryo and Early Yi Dynasties: A Cultural Symbol in the Relationship between Korea and China," in W. Theodore de Bary and Jahyun Kim Haboush, eds. *The Rise of Neo-Confucianism in Korea* (New York: Columbia University Press, 1985). 349-374.

是為後朝鮮」。(20)這是將箕子描述為外來的、受中國所封的朝鮮後世君王。也在中國明代，朝鮮史官徐居正（1420-1488）等編《東國通鑑》，在進此書於王的箋中，作者們稱：「念我朝鮮有國，古稱文獻之邦。檀君並立於唐堯，民自淳而俗自朴。箕子受封於周武，過者化而存者神。」(21)由此亦可見，他們將檀君視為與中國唐堯同時並立的朝鮮始祖，而將箕子視作帶來文明教化的英雄祖先。明代中國作者所著之《朝鮮雜志》中，有當時平壤城內外景物之記載。該文提及城中有「箕子祠」，箕子木主上題字為「朝鮮後代始祖」；祠附近又有「檀君廟」，廟中檀君木主之題字則為「朝鮮始祖」。(22)此亦可見或因朝鮮儒學發展，或因相關之「文化上國」朝鮮意像建構，或因強調與中國友好、親密之政治關係，使得「箕子」不斷被朝鮮作者描述為帶來「文明教化」之英雄祖先。

接受「箕子」這位帶來文化禮教的外來祖先，並不表示當地知識菁英皆承認在文化上朝鮮次於中國。相反的，此時朝鮮作者藉著爭論「箕子」事蹟細節，來表述、強調箕子朝鮮獨立於西周王朝，甚至以箕子授周王「洪範九疇」之事，來隱喻朝鮮在文化上至少不亞於中國的地位。(23)朝鮮儒者李尾湖（李瀨，1681-1763）為《東史綱目》所作書序，以中國傳說古聖之學「洪範九疇」之世代相傳來比喻道統傳承。他認為，箕子為商末「洪範九疇」之唯一傳授者，一若非箕子，

(20) 作者不詳，《朝鮮史略》。

(21) 徐居正等，《東國通鑑》（京城：朝鮮古書刊行會，1912），頁1。

(22) 董尚矩，《朝鮮雜志》。

(23) Han Yong-woo, "Kija Worship in the Koryo and Early Yi Dynasties: A Cultural Symbol in the Relationship between Korea and China," 349-374.

「此道幾乎泯矣」。他又稱，周之文、武王時期是「西夷草創」，自然不足承此道統。最後他以當時許多朝鮮禮俗，來印證「禮失求野」，也就是認為此一道統曾由箕子而延續於朝鮮。⁽²⁴⁾

在《東史綱目》中，作者安鼎福則強調「正統」概念。他認為《東國通鑑》將箕子與檀君置於「外紀」篇中不妥，⁽²⁵⁾因此在本書中，「今正統始於箕子，而檀君附於箕子東來之下。」看來作者仍如《東國通鑑》之作者，因深受中國正史觀之影響，而無法將其事跡多涉神異的檀君置於正史首卷。然而《東史綱目》作者仍認為，「正統謂檀、箕、馬韓、新羅文、武王」⁽²⁶⁾——檀君紀事雖附於箕子之章，但作者視之為「正統」之始。顯然此時在朝鮮知識菁英心目中，在朝鮮之政權、疆域與帝王血緣上，「箕子」皆無法動搖「檀君」的始祖地位。尤其到了晚清，在世界性國族主義激發下，「箕子」之始祖地位漸被否定或被置於次要位置，而「檀君」終由「神話」人物而漸成為大韓民族根基歷史中的始祖。

朱蒙與檀君傳說皆源出朝鮮社會記憶之中。然而「朱蒙」及其事蹟很早便載於中國文獻，並在中國文獻中被繫於一遠晚於「箕子」的歷史時間（漢代），也被繫於高句麗、夫餘等特定人群。這或許能解釋，為何朱蒙後來只被視為高句麗、百濟等國之帝王始祖，而非整個高麗或朝鮮民族之始祖。相對的，「檀君」不見於中國文獻，且其存在時間被認為相當悠遠（唐堯之時），因此朝鮮知識菁英選擇「檀君」為共同始祖。在此選擇與排拒間，更突顯了本地知識菁英欲擺脫

⁽²⁴⁾ 《趙宋史稿》一，見安鼎福，〈東史綱目〉（京城：朝鮮古書刊行會，1915），頁1-3。

⁽²⁵⁾ 《東國通鑑》作者以三國以前史書漫滅為由，將箕子與檀君置於「外紀」篇中。

⁽²⁶⁾ 安鼎福，〈東史綱目〉，頁1。

「華夏邊緣」的意圖，以及建構自外於華夏的朝鮮認同之情感。

東南邊緣：太伯成為本土英雄祖先

「箕子」記憶在東北華夏邊緣受到挫折，而「太伯」記憶在春秋時期以來卻成功的在長江下游生根成長，並造成東南方華夏邊緣的逐漸往南方推進。秦、漢時期以來，在大多數的歷史時期「吳地」皆為中國郡縣。與此「情境」相應合的「文本」現象是，「太伯奔吳」記憶不斷出現在有關江南的華夏歷史文獻之中。吳地的知識菁英，也透過「方志」等文類不斷重述「太伯奔吳」記憶；經由此敘事中的血緣與空間符號，他們肯定自身的華夏身分，以及本地為華夏空間的一部份。

後漢時會稽人趙曄所著《吳越春秋》，可說是目前所見第一部吳人對本地歷史、風土的書寫。趙曄為會稽郡山陰人。據《後漢書》記載，他年輕時曾任縣吏，一次受命迎接外來長官，他對此廝役深以為恥，從此潛心學術。他往蜀郡資中，投在杜撫門下習經學二十餘年，杜死後他才返鄉。⁽²⁷⁾然而其師杜撫學宦生涯的最後二十餘年，大多在洛陽追隨東平王蒼或任官朝廷，⁽²⁸⁾因此趙曄生平這一段主要經歷場景，應是在東漢帝國之都的洛陽。

在此文獻中，關於吳之「起源」，趙曄採《史記》之說而加以潤飾。這個「起源」便是吳太伯故事。與《史記》所載不同的是，趙曄

⁽²⁷⁾ 范曄，《後漢書》79/69，儒林列傳，趙曄。

⁽²⁸⁾ 范曄，《後漢書》32/42，光武十王列傳；79b 69b，儒林列傳。

將此「起源」更遠溯自周之始祖「后稷」。《吳越春秋》中有關文本敘事如下：

吳之前君太伯者，后稷之苗裔也。后稷其母台氏之女姜嫄，為帝嚳元妃。年少未孕，出游於野，見大人跡而觀之，中心歡然，喜其形像，因履而踐之。身動，意若為人所感。後妊娠，恐被淫泆之禍，遂祭祀以求，謂無子履上帝之跡，天猶令有之。姜嫄怪而棄于阨狹之巷，牛馬過者折易而避之。復棄于林中，適會伐木之人多，復置于澤中冰上，眾鳥以羽覆之，后稷遂得不死。姜嫄以為神，收而養之，長因名棄。為兒時，好種樹禾、黍、桑、麻五穀……。堯聘棄使教民山居，隨地造區，研營種之術。三年餘，行人無飢乏之色。乃拜棄為農師，封之台，號為后稷，姓姬氏。

(29)

在此文中，作者首先稱吳太伯為后稷苗裔。他又描述后稷之母姜嫄踩到大人足跡而受孕，以及后稷出生後被棄，但因神異而得存活的種種神性事跡。《吳越春秋》作者將本地古帝王之起源，由「太伯」更遠溯及姬周始祖「后稷」，顯示其意圖藉此攀附一個更古老、更核心之祖源。在此文之後，《吳越春秋》接著敘述周之古公（太王）希望將帝位傳給三個兒子中的季歷，以便將來能由季歷傳予其子姬昌（周文王）之事。其文本如下：

古公知昌聖，欲傳國以昌。曰：「興王業者，其在昌乎？」因

(29) 趙暉，《吳越春秋》1，吳太伯傳。

更名曰季歷。太伯、仲雍望風知指，曰：「歷者，適也。」知古公欲以國及昌。古公病，二人託名採藥於衡山，遂之荊蠻。斷髮文身，為夷狄之服，示不可用。古公卒，太伯、仲雍歸。赴喪畢，還荊蠻。國民君而事之，自號為勾吳。吳人或問何像而為勾吳，太伯曰：「吾以伯長居國，絕嗣者也，其當有封者，吳仲也。故自號勾吳，非其方乎？」荊蠻義之，從而歸之者千有餘家，共立以為勾吳。數年之間，民人殷富……。古公病將卒，令季歷讓國於太伯，而三讓不受，故云太伯三以天下讓。

此文稱，太伯、仲雍因體會父親欲傳位予季歷的心意，兩人便出走，奔於荊蠻。在此他們斷髮、紋身，穿著夷狄服飾；這些，基本上也與《史記》所載相同。但他為太伯事蹟增添了一些情節，如他們的出走是假藉採藥於衡山之名，如古公臨終前曾要季歷讓國於太伯，太伯三次還讓不肯接受。又稱，後來古公去世，太伯、仲雍赴古公之喪，歸來後才自號「勾吳」。最後，趙曄還透過太伯之口解釋「勾吳」之名的由來：太伯認為自己以「伯」居國，當絕嗣，故稱為「勾吳」；「勾」者，曲而不正之意。⁽³⁰⁾無論是追溯到更遠的周人祖源，或強調太伯奔吳後與西周母國常有往來，都在強調吳地及吳人與中原華夏的密切關係。文中稱，在古公死後太伯才建國於吳，以及太伯對「勾吳」之名的解釋，也顯示作者視中原為正統、吳為邊緣之意。趙曄長期隨其師杜撫居於洛陽的經歷，對於他藉此著作一方面接受吳為華夏邊緣，一方面又攀附姬周祖源來強調吳之古老、正統，多少有些

⁽³⁰⁾ 同前。

影響。雖然《吳越春秋》之體例不若《華陽國志》那樣被後世書寫者模仿而形成方志文類，但其表現邊緣、地方向核心、朝廷的依附，則與《華陽國志》及後世方志是一樣的。

漢晉及此之前，吳人或吳越之人書寫本土歷史、傳說的著作後世所能見者絕少。除了《吳越春秋》外，便是曾經多次增補、改編的《越絕書》，⁽³¹⁾以及散見於各文獻所引之斷簡殘篇。⁽³²⁾而《吳越春秋》與《越絕書》，皆以其內容多涉神異怪誕而常受後世垢病。雖然如此，不同於漢晉巴蜀作者常以神異書寫其占帝王之事，在《吳越春秋》與《越絕書》等文獻中，歷史或神話敘事無不與華夏英雄祖先太伯、大禹，以及春秋戰國時期華夏歷史記憶中的本地英雄如季札、闔廬、伍子胥、夫差、勾踐等相關。也就是說，在漢晉吳人之社會記憶中，似乎缺乏如蜀之蠶叢、杜宇等華夏占聖帝王系統之外的本土占帝王。造成此現象的部分原因可能是，吳與中原華夏有密切接觸的時代較早，是在春秋晚期。此時以華夏文字保存社會記憶之習尚不普及。而自春秋末以來，吳滅於越，越滅於楚，楚滅於秦，又經秦末戰亂，更難留下任何地方性文獻。相對的，在戰國未滅於秦之前，「蜀國」大致能獨立於中原戰亂之外，其相當戰國時期的考古文化亦顯示獨特的本土特質。到了戰國末至漢初，此時期為華夏及其帝國具體成形之階段，此背景需要以文字來界定、保存、傳播大量社會記憶，因此華夏之文字記憶大量擴增。然而此時早進於華夏的吳地社會上層，許多非華夏的本土記憶早已完全失憶。

⁽³¹⁾ 李步嘉，《越絕書研究》（上海：上海古籍出版社，2003），頁301-302

⁽³²⁾ 如《三國志》裴松之注所引之《吳歷》、《吳錄》等，但該等書不知是否為吳人所作。

魏晉時期，「太伯」及其事蹟成為吳人宣稱其華夏認同的符號。如《晉書》記載，西晉初，太尉賈充曾以吳地風俗詢問「吳地隱逸士人」。這位士人夏統答道：「其人循循，猶有大禹之遺風，太伯之義讓……。」⁽³³⁾此與《三國志》記載蜀人秦宓回答中原官員的話，稱「禹生石紐，今之汶山郡是也」，有同樣的意義。它們皆表示太伯、大禹等這些華夏英雄祖先在華夏邊緣廣泛被接受，而成為強化本土認同的符記。同時也反映，「英雄祖先歷史心性」此時已根深蒂固的存在於本地社會上層之歷史意識中。

晉人虞預所著《會稽典錄》，記載一則三國時會稽（占越國之地）人朱育的軼事。在孫吳政權下，會稽太守濮陽興問其屬下朱育，是否知道過去會稽郡守王朗與其本地僚屬虞翻間的一番對話。朱育於是說出，王朗及虞翻此一針鋒相對的談話。

王府君以淵妙之才，超遷臨郡，思賢嘉善，樂采名俊。問功曹虞翻曰：「聞玉出崑山，珠生南海，遠方異域，各生珍寶。且曾聞士人歎美貴邦，舊多英俊，徒以遠於京畿，含香未吐爾。功曹雅好博古，寧識其人邪？」⁽³⁴⁾

此文大意為，王朗問虞翻道，聽說貴地自古以來人才很多，你能不能說一些來聽聽。虞翻先答以「會稽上應牽牛之宿，下當少陽之位，東漸巨海……是以忠臣係踵，孝子連閭」等語。王朗笑道，這只是地勢使然。於是虞翻又相當誇耀的細數歷史上本地俊傑，如董黯、

⁽³³⁾ 《晉書》94/64，夏統傳。

⁽³⁴⁾ 虞預，《會稽典錄》，見於陳壽《三國志》，57/12，虞翻傳，裴松之注引《會稽典錄》。

陳囂、鍾離意、趙曄、王充等。濮陽興為陳留郡人，王朗為東海郡人；這兩位中原來的郡守，在探詢間皆帶有渺視本地土人之意。文中朱育的答語，「王府君（王朗）以淵妙之才，超遷臨郡」；話語中，也表現虞預（《會稽典錄》作者），或朱育，這些吳人對中原華夏才俊之譏諷。

回到該文本。王朗聽了仍表示不過如此之意，他稱「貴郡雖土人紛紜」，但若有潁川的巢父、許由及吳的太伯也就夠了。虞翻回話道：「昔越王翳讓位逃於巫山之穴，越人薰而出之，斯非太伯之儔邪。且太伯外來之君，非其地人也。若以外來言之，則大禹亦巡於此而葬之矣。」⁽³⁵⁾此顯示漢晉時，至少有部分越人知識菁英視「太伯」、「大禹」為外來者，且在越人認同下，他們並不強調太伯記憶，而更願意提及東周以來的本地英雄祖先。以「太伯」記憶建構「吳越人」認同的《華陽國志》作者趙曄，也成為這樣的英雄祖先。

《史記》及《吳越春秋》中有關「太伯」的記載，更在唐宋以來被複製而出現在吳地各種碑文、方志中，此記憶也藉民間廟祠祭祀活動而延續、傳遞。⁽³⁶⁾如唐代吳人陸廣微所作之《吳地記》記載：

按《史記》及《吳越春秋》，自禹治水以後，分定九州，《禹貢》揚州之域。吳國四至：東亘蒼溟，西連荆郢，南括越表，北臨大江，蓋吳國之本界也。今郡在京師東南三千一百九十里。當

⁽³⁵⁾ 同前。

⁽³⁶⁾ 如《舊唐書》載，唐之狄仁傑認為吳、楚、淮祠甚多，因此他奏請朝廷同意而摧毀了1700所，只留下夏禹、吳太伯、季札、伍員等四人之祠。見，《舊唐書》89/39，狄仁傑。

磨蝎斗女之位，列婺女星之分野。……昔周太王三子，長泰伯，次仲雍，次季歷。季歷生子昌，有聖瑞。太王有疾，泰伯、仲雍以入山採藥，乃奔吳。文身、斷髮，示不可用，以讓季歷。子昌立，是為西伯，即文王也。吳人義太伯，歸之為王。⁽³⁷⁾

在以上文本中，作者首先引述《史記》與《吳越春秋》；此不僅顯示「方志」對「正史」內容的比附，也顯示後志對前志內容的攀引。將本地置於《禹貢》九州內，以及為本地在「星野」中定位，則是方志將本地「空間」納入帝國整體空間內的模式化書寫。這是自《華陽國志》對巴與蜀地的書寫以來，所形成的方志文類模式化內容之一部分。⁽³⁸⁾在「血緣」與「政權」之起始方面，則《吳地記》之文引述泰伯（太伯）奔吳之說；其內容皆來自《史記》與《吳越春秋》。

太伯奔吳，及其文身、斷髮等情節書寫，也見於南宋吳人范成大所著之《吳郡志》中：

吳，古揚州之域也。初，周大王三子大伯、仲雍、季歷。季歷有聖子昌，大王欲立季歷以及昌。大伯、仲雍乃奔荆蠻。文身、斷髮示不可用，以避季歷。荆蠻義之，從而歸者千餘家，號曰句吳，立為吳大伯。自大伯作吳，五世而武王克商，即封其後為二：曰虞、曰吳。後十二世，當周惠王二十二年，晉獻公滅虞。自武王元年至虞滅，合四百七十八年。又二世合七十一年至壽

⁽³⁷⁾ 陸廣微，《吳地記》（南京：江蘇古籍出版社，1999），頁1-6。

⁽³⁸⁾ 《華陽國志》以星野對應地理之書寫，則襲自《史記》。

夢，而吳益興，始通中國。⁽³⁹⁾

元代不詳作者所著《無錫志》中，也有類似記載：

按史、漢書，無錫《禹貢》揚州之北境。在天官星紀為斗牛、女之分，而無錫實當女之辰。於古為荒服，自周太王長子太伯，以其弟季歷賢而有聖子昌，因知太王欲立季歷以及昌。於是太伯與仲雍奔荊蠻，文身、斷髮，以避季歷。季歷立，是為王季。昌繼立，是為文王。於是太伯處荊蠻，自號句吳。荊蠻義之，從者千餘家，立為吳太伯。太伯遭殷之末，中國侯王數用兵，恐及於荊蠻，起城周三里二百步，外郭三百餘里，在吳之西北隅，名曰故吳墟，即今無錫梅里之太伯城是也。⁽⁴⁰⁾

《吳錫志》敘事起始便引述正史之《史記》、《漢書》，而《吳郡志》之文幾乎全引自《史記》，這顯示「正史」與「方志」之主從關係。如前面我曾提及的，這是「帝國朝廷」與「郡縣」間主從關係之文本化表徵。這兩種方志記載，也皆為吳在《禹貢》九州中覓得一空間位置；此是將「地方」置入「天下」整體的空間書寫。《無錫志》也循方志文類中之「星野」敘事傳統，稱無錫在「斗牛、女之分」。在《吳郡志》中則有一「分野」專節，對此有更詳盡敘述。《吳錫志》中稱本地在古代為「荒服」，兩志皆敘述太伯奔「荊蠻」及其地有「文身、斷髮」之俗；敘事中皆強調古吳國王室的血緣來自於姬周，但其文明開化卻要晚在太伯之後十餘世代之時。

⁽³⁹⁾ 范成大，《吳郡志》叢書集成新編 94（台北：新文豐出版公司，1985）。

⁽⁴⁰⁾ 《無錫志》1/1，邑里，宋元方志叢刊（北京：中華書局，1990）。

江南各地方志被編撰，「太伯奔吳」故事不斷出現其中，這樣的文類、文本，與秦漢以來江南多為中國郡縣此一歷史現實，成為互為因果的一些歷史文本與表徵。雖然在歷史上有時中原政權失了北上而南移，有時因戰亂而在吳地產生獨立政權，正史與方志之文本記憶終究以「吳」為華夏整體之一部分為常態，以「偏安」與「分離」為亂世之權變。因此這些文本與歷史表徵，也強化並促成江南為中國一部分此社會與歷史本相；在此社會與歷史本相下，江南之方志也不斷被書寫。

同時這些方志，以及其中「太伯奔吳」記憶，也強化吳地——相對於中原——在空間、血緣與政治上的邊緣地位。即使江南在唐宋以來漸成為中國經濟、文化重心，然而「荊蠻」及「文身、斷髮」這些模式化符號不斷再現於各種文獻記憶中，其歷史隱喻也因此成為中國歷史知識理性根深蒂固的一部分。如宋之朱熹曾撰〈常熟縣丹陽公祠堂記〉，文中稱：

熹惟三代之前帝王之興率在中土，以故德行、道藝之教，其行於近者著，而人之觀感服習以入焉者深。若夫句吳之墟，則在虞夏五服是為要荒之外，爰自太伯采蘋荊蠻，始得其民而端委以臨之，然亦僅沒其身，而虞仲之後相傳累世乃能有以自通於上國，其俗蓋亦朴鄙而不文矣。⁽⁴¹⁾

大意是說，三代以前之古帝王大都興於中原，所以他們的德行、道藝容易影響近在中原的人士。而句吳在虞、夏時遠居邊陲，要到周

⁽⁴¹⁾ 朱熹，〈常熟縣丹陽公祠堂記〉，見范成大，《吳郡志》4，學校。

太伯奔於此荊蠻之域，才稍為本地人民帶來些文明。由此可見，在朱熹之歷史意象中是以「中土」為文化、文明核心，以太伯奔吳之前的「句吳」為蠻荒之地。朱熹祖籍婺源，離吳地不遠；他的如此觀點在當時應是非常普遍。

在這一章中，我以東北與東南華夏邊緣人群為例，探討當地知識菁英對華夏「英雄徙邊記」歷史記憶之回應。雖然「箕子」與「太伯」兩故事結構類似，但在朝鮮與東吳，兩地本土知識菁英對這些記憶的拒、迎不同，也因此造成不同的華夏邊緣變化。東北方面，至少由十一、三世紀以來，「箕子」便是許多高麗與朝鮮史家或抑低或只強調其文明開創地位的歷史記憶。雖然在歷史中，朝鮮土人多自豪於其國曾得箕子之教，特別是在宋代儒學影響下，中國明清時期朝鮮更經常以奉祀箕子來表現其為文化上國。然而整體而言，朝鮮人認同之發展與相關歷史記憶建構趨勢顯然是，首先，作史者選擇「朱蒙」為本土英雄祖先，以此排拒「箕子」。其次，以更具本土性且不見於中國文獻的「檀君」來取代「朱蒙」，作為一古老的本土起源英雄。無論如何，這些歷史建構都深受中國文字、文獻與文類記憶影響。因此最後在公元十五世紀，朝鮮創作自身的文字，並努力以此工具發掘、呈現本土社會歷史記憶。

在東南方面，「太伯奔吳」記憶堅實的成為本地歷史記憶的一部分。相對的，在華夏有關江南或吳地的文獻記憶中，找不到如蜀之蠶叢，朝鮮之檀君與朱蒙，以及滇之竹王與九隆等，這些華夏祖先傳說之外的英雄起源故事。所有的「歷史」皆始於太伯奔吳，或更早的大禹。雖然在歷史上，長江下游吳、越一帶幾度成為中國正統朝廷立都

所在，或建立起割據政權。但本地及華夏史家皆視這些政權為偏安、為權變，而以吳為天下一統的中國地方郡縣為常。

第七章

反思英雄徙邊記：滇與西羌

上一章中我提及，華夏心目中周王子與商王子所奔之吳與朝鮮，與華夏帝國的關係有不同的歷史發展。我也說明在這些歷史過程中，兩地本土知識菁英如何看待華夏賦予的「英雄徙邊記」歷史記憶。然而無論是攀附還是抗拒這些「英雄祖先」，吳與朝鮮知識菁英從來不會不知，或既知而忽略，這些中國文獻記憶中有關本地「英雄祖先」的敘事。相對來說，在這一章我要討論的另兩個「英雄徙邊記」歷史記憶，有關莊蹻與三苗、無弋爰劍的故事，則分別在西南與西北華夏邊緣受到本土人士的冷落。到了明清時期，「莊蹻」才略受雲南知識菁英的注意；三苗與無弋爰劍，則一直難以進入羌人或近代羌族的本土歷史記憶之中。

造成如此華夏邊緣之歷史記憶差異，當然，文字與文類等社會記憶媒介是主要因素之一。中國文字書寫，在漢代或更早已進入吳與朝鮮的上層社會，後來本地人也漸習於使用「正史」、「方志」與「族譜」等文類來書寫各層次的「歷史」。而在滇與洱海地區，宋、元以前只有少數以漢文表述的本土文獻；在西北與西方的「羌人」地帶，中國文字書寫則一直難以進入本地社會記憶體系之中。

西南邊緣：莊蹻記憶被忽略及再喚起

先前第五章提及，西漢帝國曾派軍進入雲南地區，在此建立越

巂、沈黎等郡，滇與夜郎也被納入漢帝國的益州郡。此後在西漢政府之殖民政策下，許多巴蜀等地大姓家族遷往南方。魏晉南北朝時諸「南中」大姓，至少有部分是由此而來。在漢至魏晉時期，朝廷一直難以有效且全面的統治「南中」，因而常透過「南中大姓」對本地作形式上的管轄、羈縻。這些南中大姓，對中國則是時服時叛。為諸葛亮所敗的雍闊、孟獲等，便是當地著名的「大姓」領袖。據《華陽國志》記載，諸葛亮平定南中之後，曾協助這些「大姓」將諸夷納為其部曲；於是夷人，「以漸服屬於漢，成夷、漢部曲」。由此記載可見，這些「大姓」部分可能出於秦漢以來遷於本地的中國家族，有些也可能是受漢化影響而自稱華夏的本土豪族，另一些則是自視為也被華夏視為「夷」的本地豪長。

魏晉至唐代活耀於南方之爨姓，據南朝劉宋時之「爨龍顏碑」（立於 458 年）記載，其先世為「少昊顓頊之玄胄，才子祝融之渺胤」；這是說，此家族是黃帝、顓頊、祝融之後。碑文又稱，「霸王郢楚，子文銘德于春秋，班朗紹縱于季葉」；這是將此家族祖源上溯至漢末的班氏家族（班固、班超等人之族），以及更早的楚國貴族「令尹子文」及楚王先祖。最後稱，至於漢末，此家族食采邑於爨，因此以爨為姓氏。⁽¹⁾在《漢書》記載中，班氏出於楚王室之芈姓，是春秋時楚貴族「令尹子文」的後代。⁽²⁾《史記》中，芈姓楚王室的祖源始於顓頊，顓頊後代重黎受命為祝融；顓頊又是黃帝之後。因此這碑文所述的家族史，在中國史籍中可謂是「歷歷可考」。無論如何，

(1) 《大理叢書·金石篇》第十冊（北京：中國社會科學出版社，1993），頁 1

(2) 《漢書》100a/70a，敘傳。

根據此碑文，在公元四世紀的此時，這南中大姓家族的確自稱是楚王之後同時也是黃帝之後的華夏。

唐宋時期的中國文獻，更明白的稱這些南中「大姓」貴族為漢人之裔，或稱他們為「莊蹻之裔」。如唐人基於親歷所作之《西洱河風土記》記載：

其地有數十百部落，大者五、六百戶，小者二、三百戶。無大君長，有數十姓，以楊、李、趙、董為名家。各據山川，不相役屬。自云其先本漢人。有城郭、村邑，弓矢矛鋒。言語雖小訛舛，大略與中夏同。有文字，頗解陰陽曆數。自夜郎、滇池以西，皆云莊蹻之餘種也。⁽³⁾

趙、楊、李、董等「名家」，在《新唐書》中被稱為「貴族」。

⁽⁴⁾無論這些南方的名家、貴族、大姓祖上是由中原遷來，或是冒稱華夏的本地豪強，這些家族都在本地生根，而成為漢與土著文化之混合體。因此對華夏作者來說，「莊蹻王滇」記憶中莊蹻曾「變服從其俗以長之」——為了統治土著而改變服飾順從本地之俗——這記憶符合他們所見：在本地，土著化的漢人大姓居於社會上層統治地位。對這些大姓家族來說，「莊蹻王滇」之歷史記憶鼓勵他們宣稱本家族是莊蹻之後、楚王之後，或其他華夏英雄祖先之後，以合理化其統治者身分。

⁽³⁾ 梁建芳，《西洱河風土記》（昆明：雲南大學出版社，1998）。

⁽⁴⁾ 《唐會要》對「昆彌」，以及《新唐書》對「松外蠻」的記載與此類似。見，《唐會要》89，昆彌國；《新唐書》222b/147b，南蠻下，松外蠻。

沙壹與竹王

華夏作者所見之「南中大姓」，只是「西南夷」社會的一部份。他們也注意到本地社會的另一部份，一些與中國及華夏移民無關的地域、人群及事物。因此在「歷史」（包括神話）方面，除了「莊蹻王滇」之事外，魏晉時期的中國史家也記錄一些本地始祖傳說，如夜郎（牂柯郡）的「竹王」，與牢哀夷的「沙壹與九隆」傳說。「竹王」故事稱，從前有一個女子在水邊洗衣，三節大竹子流到她的腳間。她聽到小孩的聲音從竹中傳來，於是她將竹子帶回去，剖開發現裡面有一個男嬰。這個男嬰長大後聰穎英勇過人，成為當地的「夜郎王」，他以竹為姓所以又稱竹王。《後漢書》中記載此故事如下：

夜郎者，初有女子浣於遜水，有三節大竹流入足間。聞其中有號聲。剖竹視之，得一男兒，歸而養之。及長，有才武，自立為夜郎侯，以竹為姓。武帝元鼎六年，平南夷，為牂柯郡，夜郎侯迎降。天子賜其王印綬，後遂殺之。夷獠咸以竹王非血氣所生，甚重之，求為立後。牂柯太守霸以聞，天子乃封其三子為侯。死，配食其父。今夜郎縣有竹王三郎神是也。⁽⁵⁾

「沙壹與九隆」傳說為，一女子沙壹在河邊洗衣，觸及一沉木而得孕，生了十個兒子。後來那沉木化為龍出現，九個小孩都嚇得逃走，只有一個小孩沒有逃。龍父舔了他，這小孩就是九隆。長大後，兄長們推九隆為王。他們十弟兄又與十個姊妹成婚，生養後代。其文也見於《後漢書》：

⁽⁵⁾ 《後漢書》86/76，南蠻西南夷列傳，夜郎

哀牢夷者，其先有婦人名沙壹，居于牢山。嘗捕魚水中，觸沈木，若有感，因懷姪十月，產子男十人。後沈木化為龍，出水上。沙壹忽聞龍語曰：「若為我生子，今悉何在？」九子見龍驚走，獨小子不能去，背龍而坐，龍因舐之。其母鳥語，謂背為九，謂坐為隆，因名子曰九隆。及後長大，諸兄以九隆能為父所舐而黠，遂共推以為王。後牢山下有一夫一婦，復生十女子，九隆兄弟皆娶以為妻，後漸相滋長。種人皆刻畫其身，象龍文，衣皆著尾。⁽⁶⁾

後漢應邵所著《風俗通》，相關記載與此全同。⁽⁷⁾《華陽國志》中也有類似記載，但沙壹在此文獻中寫作「沙壺」。⁽⁸⁾早在西漢明帝時，成都人楊表曾寫過一本《哀牢傳》，後來該書失傳；以上有關「沙壺」的記載，可能都出於此書。⁽⁹⁾值得注意的是，這個「九隆十兄弟傳說」似乎是一種「弟兄祖先心性」下的產物。

這兩則有關「西南夷」之族群起源書寫，使得《後漢書》作者范曄受後代歷史學者批評。然而，我認為范氏記錄此「神話傳說」，反映的是當時華夏對這一方人群的「異類感」。也就是說，一方面魏晉時期中國史家以「莊蹻」為符記，以解釋西南夷中文明程度較高的「滇」或一般統治階層（人姓）的華夏血緣；另一方面，他們以「竹

⁽⁶⁾ 《後漢書》86/76，南蠻西南夷列傳，哀牢。

⁽⁷⁾ 應邵，《風俗通義》，全上古三代秦漢三國六朝文，全後漢文 38/6，應劭。

⁽⁸⁾ 《華陽國志》4，南中志。

⁽⁹⁾ 《後漢書》注引《哀牢傳》曰：「九隆代代相傳，名號不可得而數。至於禁高，乃可記知。禁高死，子吸代；吸死，子建非代；建非死，子哀牢代；哀牢死，子桑鷹代；桑鷹死，子柳承代；柳承死，子柳貌代；柳貌死，子扈渠代。」見，《後漢書》86/76，南蠻西南夷列傳，哀牢，注。

王」、「沙壹」等記憶來表現「西南夷」之異類性。此種即為「我族」又為「異己」的雙重意象，到唐宋時期仍表現在許多中國作者對「西南蠻夷」的書寫之中。有關莊蹻成為「漢人後裔的土著首領」之歷史符記，其例已如上述。竹王與九隆，相反的，則被華夏作者用來表現「西南蠻夷」之異類根源。如唐代西南夷發生蒙儉等之變亂後，著名詩人駱賓王曾為文強調其人貪桀難馴。他的用詞為，「逆賊蒙儉、和舍等，浮竹餘胤，沉木餘苗」，以及，「竹浮三節，肇興外域之源。木化九隆，頗為中原之患」。⁽¹⁰⁾

由後漢到魏晉南北朝，雖然中國人多有入居雲南者，但他們卻未留下對本地的描述書寫，或其著作多未流傳下來。唐代樊綽所著《蠻書》，是當今所見漢人對「雲南」最早親歷所見之較完整文獻記載。在這部書中，作者很少提及「莊蹻」；只提及在昆池（今滇池）附近有一漢城，當地人傳說是莊蹻故城。然而在本書中，他多次提及另一個來自華夏的「英雄祖先」——諸葛亮。便如「莊蹻」記憶被繫於「城」一樣，所有的「諸葛亮」記憶幾乎都繫於本地「地物」。如永昌一個索橋石孔，據稱是孔明所鑿。弄棟城北有諸葛亮渡瀘水處，牛頭山有諸葛古城。石城川有碑，其文據傳為諸葛亮所撰。鄰近吐蕃界的永昌地區，也有城被稱作「諸葛武侯城」。⁽¹¹⁾

「莊蹻王滇」記憶，曾被華夏用以表達西南夷中之「華夏血緣」。然而由《蠻書》記載可見，到了唐代此英雄幾乎為「諸葛亮」所取代。「諸葛亮五月渡瀘」之所以能在此地取代「莊蹻王滇」記

(10) 駱賓王，「兵部奏姚州破賊設蒙儉等露布」與「姚州道破逆賊諾沒弄楊慶柳露布」，《全唐文》199。

(11) 樊綽著，向達校注，《蠻書校注》（北京：中華書局，1962），頁29、44、49、141、160。

憶，部分原因可能是，對本地自稱漢裔者來說，「諸葛亮」比「莊蹻」更具有華夏性。

另外，「諸葛亮」事蹟也符合「英雄徙邊記」之敘事模式：一個失意、受挫的華夏英雄，遠征蠻荒而開化此地。事實上，早在晉代常璩寫《華陽國志》時，他便採錄一些出於「南中」的有關諸葛亮之說。以下便是《華陽國志》中的一則記載：

諸葛亮乃為夷作圖譜，先畫天地、日月、君長、城府，次畫神龍，龍生夷，及牛、馬、羊，後畫部主吏，乘馬幡蓋，巡行安卹，又畫牽牛、負酒、齎金寶詣之之象，以賜夷。夷甚重之，許致生口直。又與瑞錦、鐵券，今皆存。每刺史、校尉至，齎以呈詣。(12)

這文中提及「圖譜」，看來像是本地流傳的一種「書寫」，其中至少包括三類圖象。一是，天地人間結構；二是，人與畜的起源歷史；三是，當前之社會階序。所謂「牽牛、負酒、齎金寶詣之」（描述上著攜禮物、貢品拜見王者）之圖象，似乎也見於著名的滇王墓考古發掘出土之銅鼓上。因此很可能，這是本地以圖象表意的一種社會記憶系統。其繪法可能受漢文化影響；但稱之為諸葛亮所作，應是附會之說。無論如何，《華陽國志》稱，每有中國之刺史、校尉到任，當地豪長家族都要出示這些「諸葛亮」所賜之物。至少這說明，在諸葛亮伐西南夷後，經過三百年，他已在本地成為傳說人物。學者認為，這資料中所稱的「神龍生夷」，可能便是中國文獻所稱的「沙壹

(12) 華陽國志 4，南中志

與九隆」故事。⁽¹³⁾《蠻書》中記載，在唐貞元年間，南詔之主曾「獻書于劍南節度使韋皋，自言本永昌沙壺（沙壹）之源也」。⁽¹⁴⁾這樣的舉止，頗似前述當地豪長家族向中國官員呈送、展示諸葛亮所賜「圖譜」及它物。在獻書之同時，南詔之主也宣稱自身源出於「沙壺」（沙壹）；此也符合「圖譜」中「龍生夷」之內容。因此唐代南詔主對劍南節度使所獻「書」，很可能便是此類「圖譜」。後面我會再提及此本地「文類」。

佛僧與祖先：南詔圖冊中的大封民國認同

常璩為巴蜀、南中、漢中等地寫《華陽國志》，此書可視為華夏南方本土人士的聲音。但常璩為蜀人，因此他所描述的「南中」只能代表蜀人（當時也是華夏）對其南方地區的看法。到了中國唐、宋時期，由於本地南詔（738-902）與大理國（937-1252）之興，此兩國深受漢、藏文化及小乘佛教文化影響，本地社會記憶得藉各種文字、圖象記憶媒介記錄、保存並流傳下來。因此我們今日得以見到此時雲南的一些本土記憶。在介紹這些「文本」之前，我們還是看看當時的「情境」。

公元七世紀，洱海附近形成六個或八個各統於其王的部族群體，稱六詔或八詔；「詔」，即為王。後來在今蒙化巍山一帶的蒙舍詔，兼併其餘各詔，統一洱海地區，從此開啟「蒙氏」之基業。當時唐宋中國希望扶植此南方力量以牽制吐蕃，因此在公元七三八年冊封其君

(13) 徐嘉瑞，《大理古代文化史稿》（台北：明文書局，1982），頁30-31。

(14) 奚綽著，向達校注，《蠻書校注》卷三。

皮羅閣為「雲南王」。皮羅閣之子閣羅鳳（752-779）在位時，將六詔分為「十朕」，派官員將領治理，如同行封建領主之制。⁽¹⁵⁾閣羅鳳時蒙氏王國常與唐帝國衝突，並曾大敗唐軍。後來唐為了阻止蒙氏與吐蕃合作，派韋皋為「西川節度使」以經營唐與蒙氏王國的關係。公元七九四年（唐貞元十年），唐勸服其國君異牟尋對唐親好，冊立異牟尋為「南詔」，頒「貞元冊南詔印」。並在此設「雲南安撫使」，以控制南詔。事實上後來南詔愈來愈壯大，唐帝國不但無法控制該國反受其侵犯。公元八二九年，南詔甚至攻到成都，擄了大量工匠。

南詔由六詔整合而成，六詔又各源於地方大姓豪帥之集結，因此六詔內部一直有潛藏之地方豪長勢力。這些大姓豪帥，如自稱漢裔的楊氏、段氏，不只盤據一方，後來也能左右南詔國事。公元十世紀初，南詔王室為其權臣鄭買嗣所篡，後來楊干貞又滅了鄭氏，另立趙善政。⁽¹⁶⁾不久帝位又在公元九三七年被段思平奪得，從此蒙氏南詔亡，雲南進入大理段氏王朝時期。段氏得以成功，三十七部的支持是個關鍵。此三十七部分布於雲南的東部、北部及貴州西部，因此段氏大理能直接統治的地域可能不大。⁽¹⁷⁾由許多文獻看來，自南詔中期以來至大理時期，佛教皆在本地社會上層流行。後來佛教也流行於民間；元代郭松年《大理行記》中記載，「其俗多尚浮屠」，無論貧富家中都有佛堂，老壯手中都時時數著唸珠。《大理行記》中也記載有

⁽¹⁵⁾ 木芹，《南詔野史會證》（昆明：雲南人民出版社，1990），頁6-9。

⁽¹⁶⁾ 此處的楊氏與趙氏家族，可能即為《西洱河風土記》中所稱「以楊、李、趙、董為名家」中的「楊、趙」家族。

⁽¹⁷⁾ 木芹，《南詔野史會證》，頁9-10；徐嘉瑞，《大理古代文化史稿》，頁332-339。

「點蒼山神」之廟，該山號為「中岳」；⁽¹⁸⁾這是另一種地方信仰。

南詔留下的本土歷史記憶，最重要的應是《南詔圖卷》。據學者考據，該圖卷原卷應寫成於公元八九八年，今本可能為十二至十三世紀之重繪本。⁽¹⁹⁾《南詔圖卷》由圖畫卷與文字卷構成。據文字卷內容敘述，此圖卷製作之原委是：南詔帝（舜化貞）想要探求阿嵯耶觀音之聖跡，於是派人到各地尋訪。後來，各地官府都發現並呈報一些觀音的神聖事跡。因此南詔帝命人畫下，並記下，這些阿嵯耶觀音之神聖事跡。

此圖卷之圖文內容略如下述；由於其事繁複，我將之歸納為以下幾點。一，將軍張樂進求與興宗王（邏盛炎）共同祭天於鐵柱側，柱頭的鳥飛到興宗王臂上，又有一犬生於奇王（細奴邏，興宗王之父）之家；這些，以及其他一些靈異事件，讓興宗王兵強國盛。二，敘述一梵僧在奇王家乞食，奇王之妻「鵠彌腳」與興宗王之妻「夢諱」奉之甚恭。後來僧人化去，留下一些聖跡，如象、馬、牛之蹤跡及其衣冠。三，梵僧出現在「南開郡」，被村民追殺、肢解、火燒，被拋入水中後又復活，在此他也留下一些聖物；其鉢盂、錫杖被置於嵒崿山上，靴變成石在窮石村中。四、此梵僧出開南嶺浮山頂，後遇到「普首諾苴」大首領、「出和泥」大首領，受到他們禮拜。五，聖僧至「忙道」大首領地界，化作一老人，要民眾為其塑銅像；於是有人鑄作之聖像置於山上。六、後來經一梵僧指點，大家才知道以上聖僧皆是

⁽¹⁸⁾ 鄭松年，〈大理行記〉，雲南史料叢刊，第三卷（昆明市：雲南大學出版社，1998），頁133。

⁽¹⁹⁾ 李霖燦，〈南詔太理國新資料的綜合研究〉（台北：中央研究院民族學研究所，1967），頁40-51。

阿嵯耶觀音的化身。阿嵯耶觀音之故事到此為止。

後面，圖卷文字說明南詔帝（舜化貞）到處訪求聖人之跡的原委，以及，敘述其命人探求南詔聖教起源，及最後編成此圖冊流傳之經過。接著是編寫此圖冊之南詔臣下的後語。文稱，每年二月十八日祭此阿嵯耶觀音。又稱，西洱河有河神金螺與金魚，被蒙蛇纏繞，祭此河神以息災難。接著說明，南詔王如何崇敬阿嵯耶觀音，稱祂為「建國聖源阿嵯耶觀音」；以及，複述南詔王下令探求聖教入國起源之情事，及此圖冊編成之原委。

文字卷中以下這一段敘事，流露此文本創作的另一些背景——也就是以佛教立國之南詔，欲尋求一種本土認同之情境：

敕，大封民國聖教興行，其來有上，或從胡、梵而至，或于蕃、漢而來。奕代相傳，敬仰無異。因以兵馬強盛，王業克昌。萬姓無妖札之災，五穀有豐盈之瑞。然而，朕以童幼，未博古今，雖典教而入邦，未知何聖為始。誓欲加以供養，圖象流形，今世後身，除災致福。因問儒、釋、耆老之輩，通古辨今之流，莫隱知聞，速宜進奏。

這段文字，是下令製此圖冊者南詔帝舜化貞自述之創作原委。這文本敘述，本國之王業昌盛、社會安足，皆因「聖教」在此盛行。傳聖教於此的，或來自西域，或來自印度，或來自吐蕃，或來自中國。南詔帝希望能知道，到底是何方聖者最早將佛法傳入本國。因此他令有學問的臣屬們研究出個結果，將此「起源」聖佛當作本國至高的神聖供奉，並將其事圖畫流傳。後來，據此文獻稱，主其事之臣下們便採《巍山起因》、《鐵柱記》、《西洱河》、《張氏國史》等書之記

載，以及各地民間呈報之聖跡，寫成此圖卷中的故事。此段文本顯示，在南詔帝的認知中，本地聖教多由「胡、梵、蕃、漢」這些外地、外族中傳來；這些，也代表「南詔」居於各方核心文化勢力邊緣之情境。因此考察「聖源」，相當於一種本土起源建構。

在此段文本之前，另有一段文字，清楚的說明這「探求」是要建立「本土起源」，而非其他外地，尤其非唐帝國。此段文本大意是說，全義四年（819）南詔使臣在益州遇見一唐人和尚。該和尚稱，你們雲南自有聖人到你那兒授人佛法，我們大唐說是「玄奘」，其實並不是；玄奘在貞觀三年到西域取經，十九年歸京都，而奇王在貞觀三年才出生，玄奘怎可能授佛法予奇王父子？更何況玄奘也未路經雲南。該文本又稱，保和二年（825）有一西域僧人來南詔國都，他問道，「西域蓮花部尊阿嵯耶觀音」曾來到此國，現在究竟在哪兒？於是「大封民」才知道阿嵯耶觀音曾親身來本國授佛法。⁽²⁰⁾此段文本中，作者透過一唐人和尚之口否定「聖源」來自唐帝國，以此強調本地「聖源」之特質。此更表示南詔帝王欲藉尋找「聖源」，以建立或強調「大封民國」本土性之意圖。更值得注意的是，以上《南詔圖冊》文字卷之兩段文本中，都提及「大封民國」及「大封民」。據中國文獻記載，在帝舜化貞的父親帝隆舜在位時，改國名為「大封人」（大封民）。⁽²¹⁾此新訂國名，也有強調此為本地「封民」之國的意思。「阿嵯耶觀音」在此圖冊之末，又被稱作「建國聖源」，明白披露其被奉作大封民國「起源」此一意含。

(20) 《南詔圖冊》（及文字卷），見李霖燦，《南詔大理國新資料的綜合研究》。

(21) 新唐書。南蠻傳。學者指出，此處之「大封人」應原為「大封民」，因避唐太宗李世民之諱而改為「大封人」。見尤中，《僰古通記淺述校注》，頁26。

如前所言，《南詔圖冊》之圖與文，表達當時南詔統治者欲建立「本上起源」的期望。此「起源」與前面我所稱的「根基歷史」中的「起源」一樣，都以強調共同「根源」來凝聚一個認同群體。「大封民」之尋找「聖源」，也如「高麗國人」在本土認同中期望找到一本上起源。不同的是，高麗史家找尋的是一個「英雄祖先」，而佛教化的南詔君主找尋的則是一個「英雄神佛」——後者，「血緣」傳承被「佛法」傳承取代，「後裔」群體成為受佛法所化的「信徒」群體。此情境之別，表現在文本上的則是：「英雄祖先」在各處留下他的「子裔」，「聖源」梵僧則在各處留下他的聖蹟（如衣物、禪杖等）。最後，在此文字卷中南詔帝王令曰，「誓欲加以供養，圖象流行」。他希望將阿嵯耶觀音在南詔各處留下聖跡之事圖畫流傳，也顯示其推廣此「起源」記憶於國人，以凝聚南詔「大封民國之人」的意圖。

此圖卷故事情節拼湊之痕隨處可見。顯然這是由於，如作者們稱，他們參考《巍山起因》、《鐵柱記》、《西洱河》、《張氏國史》等書寫成本圖冊。事實上，作者們湊合各書之神異故事，將之串在一起的則是阿嵯耶觀音所化聖僧之「英雄遊歷記」。這一點，也如高麗之《三國史記》作者金富軾，結合眾說以合成高句麗之祖源一樣。在高麗時期以前，遼東與北朝鮮地區經常在多元族群、多元政治勢力相抗的情況下；雲南地區也是如此。甚至在南詔政權成立後，各地大首領、大將軍形同割據軍閥。因此，這些探索、書寫「根源」之活動，及合本土諸傳說為一之敘事，其產生之情境似乎皆為在多元分立中尋求一體之本上認同。

以上圖卷所顯示的「聖教」起源，代表南詔及大理時期以一種特

定「文類」（圖卷）書寫、傳播的「歷史」；圖卷中，沙壹、莊蠻似乎皆無一席之地。然而在某些場合，尤其是面對中國官員的場合，南詔之主似乎也自稱「沙壹」之後。前面我曾提及，《蠻書》中記載，唐代南詔統治者曾獻「書」給中國劍南節度使韋皋，並自稱是「沙壹」（沙壹）的後代。看來這「書」中所寫並非是上述之「建國聖源」，而是南詔統治家族自身與「沙壹」有關的家族源始。

大理王朝至明清時期的白人與九隆族

無論如何，在包括雲南、貴州及廣西、四川一部分的整個西南地區來說，各地社會之人類生態、族群及社會階序區分都極為多元、複雜，因此其社會歷史記憶也應是極為多元分歧。我們所能見到的，只是其中的核心社會（如南詔與大理之王室、貴族），藉由漢文字及相關圖像所流傳的記憶與認同而已。《南詔圖冊》所表現的「大封民」認同如此，以下在這一節中我要介紹的，明清時期許多本地漢文文獻中的「白人」認同也是如此。更明確的說，它們都代表主要居住在今日洱海、滇池一帶，特別以大理附近為中心的南詔、大理統治階層及其後裔之記憶與認同。

南詔之後，公元九三七年進入段氏大理國時期。公元一二五一年，大理國亡於蒙古之元軍。元朝仍敕令段氏為總管，代朝廷治理此疆土；這也就時所謂「十二總管時期」（1257-1382）。公元一二八二年，明軍攻下大理，才完全結束段氏政權。雖如此，在明清時期段氏仍是洱海地區的名家族。

關於段氏之祖先源流，有許多不同的說法。元代本地一段姓土官的墓銘記載：「威王使蠻伐滇，既克，又會秦滅楚，蠻遂留王滇池，

以眾分為五將……段氏其一也」。(22)這個墓主段璉是大理段氏家族之人；可以說，至少有部分段氏在元代自稱為「莊蹻」所率兵將之後。

另外，關於段氏始祖有一本土傳說，稱段氏先祖為「三靈白帝」及一神異女子「白姐」所生。據清初雲南僧人寂裕所著《白國因由》稱，「段思平者，三靈之子也……」。接著他引《白古通》敘述道：

「梅樹結李，愈長愈大，後來果子落下來，裡面生出一女子。一對夫妻收養了她，將之撫養長大。後來「三靈白帝」與她成婚，生下段思平、段思良。這個「三靈白帝」，便是本地「三靈廟」所祀之「三靈」。」(23)

《白古通》是一約成於宋元間，以「白文」書寫的本地著作。此書又寫作《僰古通》或《白古通記》，原書早已亡佚。在明代至清初時期，雲南大理地區許多本地著作都常稱其部分內容引自《白古通》。如前述《白國因由》一書，為清初本地聖元寺僧人寂裕根據寺中隔扇上配有文字之圖繪以漢文寫成。寂裕稱，「雖未見僰古通，而大概不外於斯」。(24)可見他認為該寺隔扇上之圖繪內容與《白古通》相去不遠。

據明景泰元年（1450）所譏之《三靈廟碑記》所載，三靈神的來歷為：根據「白史」，唐天寶年間南詔王閣羅鳳之時，出現了這三位

(22) 《故理陽寨長官司案牘段璉墓銘并序》，見張錫祿，《南詔與白族文化》（北京：華夏出版社，1991），頁110。

(23) 《白國因由》11.167。另外，生段氏的「白姐阿妹」又見於一明代正統六年（公元1441）之《故處士楊公同妻墓誌銘》中。此時上距段氏之亡（公元1382）不遠，因此學者認為「白姐」應是大理時期傳下來的段氏祖源傳說。見，徐嘉瑞，《大理古代文化史稿》，頁320-21。

(24) 《白國因由》，中國少數民族古籍集成87（成都：四川人民出版社，2002）。

神靈。其一為吐蕃之酋長，一為唐之大將，另一為南詔閣羅鳳偏妃之子。三將共同舉兵打南詔，後來兵敗被殺。三將死後，他們托夢要人們為其立廟。廟成，從此三將之靈保祐地方。至南詔王異牟尋時，王追封他們為「元祖重光鼎祚皇帝」、「聖德興邦皇帝」、「鎮子景福靈帝」。若干年後，廟旁一老人無後嗣，他向神祝禱。後來他種的一株李樹結了一個大果子，果子墜地而生一女子，她便是「白姐」。該碑記續道，「白姐」為南詔清平官段寶瓏的夫人。有一天她到河邊洗濯，在水邊觸及一段木頭而受孕；⁽²⁵⁾這段木頭乃是「元祖重光」所化的龍。白姐與龍所生，便是段思平、段思良等大理帝王。⁽²⁶⁾

這是非常具有深意的一個民間傳說。該碑文稱，這故事是根據「白史」；此「白史」指的應仍是《白古通》。將吐蕃酋長、唐大將與南詔王庶子，三者合一之神靈作為大理段氏父系祖源，又將帶有本土符記「白」的神異女子作為其母系祖源——這樣的書寫，強調「段氏」王權及其神聖性來自於多方核心勢力之匯集，同時也展現其掙扎於此多方核心權威邊緣之情境。白姐「觸及龍所化浮木而生子」此一情節，又顯然取自於表述「本地起源」的「沙壹與九隆」記憶。因而此混雜多種起源的敘事，也是我所稱的「邊緣文本」，反映當時本地知識菁英處於多元邊緣中的處境與認同。

明代段氏的另一個「祖源」，是溯及觀音由天竺帶來或在此得佛法的「阿吒力」（灌頂僧）之一。刻寫於明正統三年（1438）的一墓志銘稱，墓主段恭的祖先，「世居鄧川源保之市坪。按《郡志》：唐

⁽²⁵⁾ 白姐「觸木生子」，顯然是「沙壹故事」的翻版。成於清代的《僰古通記漫述》一書，未提及李樹生「白姐」之說，但稱段思平、思良之母「觸水有孕」而生下他們。

⁽²⁶⁾ 《三寢廟記》，見《大理叢書·金石篇》，頁49。

貞觀時，觀音大士自西域來建大理，以金仙氏之口化人為善。摩頂蒙氏，以主斯土。攝受段施超等七人為阿吒力灌頂僧……施超即公始祖也」。⁽²⁷⁾觀音來此「摩頂蒙氏，以主斯土」，指的應是《南詔圖冊》中所稱，觀音所化「聖僧，授佛法於蒙氏之祖細奴邏（奇王）之事。

明代前期，洱海地區許多人姓家族的墓誌中，都宣稱其祖先為南詔時期之阿吒力（灌頂僧）。除了前述的段姓之祖外，還有楊姓。如《故寶瓶長老墓志銘》所載：「寶瓶諱德，字守仁，姓楊氏，世居喜臉。稽郡志，唐貞觀時，觀音自西域建此土國，號大理，化人為善，攝受楊法律等七人為吒力灌頂僧」。⁽²⁸⁾這樣的祖源記憶，顯示《南詔圖冊》中奉觀音為「建國聖源」之敘事，其文本作為一種社會記憶也造成一種「情境」，那便是洱海地區各大姓皆將其祖先依附于此「起源」。

以上提及的幾部文獻，如《白古通》、《白國因由》、《僰古通記淺述》、《紀古滇說原集》，以及洱海地區之碑文墓志等等，在描述雲南之史地人物時都提及一本土符記，「僰」或「白」——其祖稱「白姐」，其史稱「白古通」，地為「白國」，人為「白人」，其神又稱「三靈白帝」。⁽²⁹⁾以上文獻似皆出於雲南本地人土之手，說明至少在明代初期以來，「白人」在本地也成為某一人群的自稱。⁽³⁰⁾以下

⁽²⁷⁾ 《故老人段公墓志銘》，見張錫祿，《南詔與白族文化》，頁192。

⁽²⁸⁾ 《故寶瓶長老墓志銘》，見張錫祿，《南詔與白族文化》，頁141。

⁽²⁹⁾ 方國瑜早已有類似之說，見其所著《白族的形成》，轉引自木芹，《南詔野史會證》，頁128。

⁽³⁰⁾ 原在雲南祥雲水目寺之大理《淵公塔碑》，碑文中有「淵公隨緣白地」之語；可見在大理時期，當地人也稱本土為「白地」。更早，《南詔圖冊》中南詔自稱之國名為「大封民國」。有些學者認為「封」、「幫」古音相同，而「幫」與「僰」、「白」是同聲。

這些文獻中，最常被提及的一個「僰人」（白人）起源故事，是一個混合阿育王、沙壹，與九隆弟兄、細奴邏，及莊蹻等英雄主題之多種版本敘事。這些著作之作者，大多稱此一白人起源故事引自於《白古通》。⁽³¹⁾

較早的《紀古滇說原集》，據稱是元代張道宗所撰。張道宗在此書之後自署為「滇民」，書中又多記載、譽揚張仁果、張樂進求等人之事蹟，因此很可能他便是此張姓家族之人。該文敘述之古滇歷史略如下：（一）阿育王的三個兒子為了追一匹神馬而到了滇，其舅父為了追他們也到了此地。（二）蒙迦獨婁摩梨羌，也就是沙一（壹），觸浮木而得孕生十子。沉木化為龍，九子皆驚走。惟幼子獨留，龍父舔他，這幼子便是「習農樂」。其弟兄們推他為王，王牢哀山。他們與「奴波息」的十個女兒成婚。（三）因有人要害「習農樂」，所以他奔往「巍山之野」，在此教民耕種，人們尊他為王。（四）有梵僧自天竺來，到「習農樂」家乞食，「習農樂」與其妻勤於供奉，因而僧人告訴他們其後人將世代在此為王。（五）大將軍「張樂進求」招集各地首領相會，共同祭於鐵柱旁，此時鳳凰飛至「習農樂」肩上，大家都為此神異嘆服，尊他為哀牢王。接著，該文又複述及釐清由阿育王之三子、莊蹻、張氏豪族至習農樂的傳承關係如下：（六）阿育王的三個兒子，在此各王其山。後來莊蹻出征來此，作了滇國之君。

字，因此認為「大封民」即為「太白民」之意。見，尤中，《僰古通記淺述校注》，頁26。唐代以來，中國文獻即常稱洱海一帶之上著為「白蠻」，其國有「白子國」；「僰人」、「僰夷」在中國文獻中出現得更早，更普遍，由於雙方社會歷史記憶之長期交流，我們不可能辨別白人、白地、白國原來便是本土自稱之詞，或是本地知識菁英得之於中國。

(31) 或稱《僰古記》、《僰古通記》或《僰古通》。

阿育王的兒子及其舅父之後裔，於是與莊蹻兵丁及諸夷雜處。（七）莊蹻作滇王，但他崇佛，遷居白崖、鶴拓、浪穹。後來大家推張仁果為新滇王。仁果由白崖發跡，故國號稱白。（八）唐代，張仁果三十三代孫「張樂進求」見鳳凰飛至「習農樂」肩上，所以讓位於哀牢王之孫；王以「蒙」為國號，此便是蒙氏十三王之鼻祖。（九）蒙氏追封阿育王之三子，諡帝號，並封為名山之神。⁽³²⁾

顯然，這是一個混合多種「歷史」的敘事，其內容結合三種「英雄徙邊記」敘事——阿育王之子、莊蹻、習農樂等「英雄祖先」之歷史。「阿育王之子」是一個起源，以表示本地人的宗教本質；後來取代莊蹻後裔而成為滇王的張仁果，似也出於此人群。「沙一」（沙壹）與其十個兒子又是一個起源，說明本地多元族群（十個弟兄之後）的由來，以及其中的核心主體南詔蒙氏家族（習農樂之後）的起源。「莊蹻」也是一起源，以此詮釋本地較漢化之族群的起源。這個文本也採納《南詔圖冊》中的梵僧與細奴邏（習農樂）故事，並將「沙一」故事中得龍父寵愛的「九隆」變為「習農樂」，以將此兩段故事銜接在一起。整篇文本先提及阿育王之子，又提及莊蹻、習農樂等立國英雄，以及習農樂受觀音祝福等事，這樣的敘事強調本地政治、宗教二元為一的特性。在此文本中，阿育王之三子及其舅後來被南詔帝封為幾個名山之神，並諡以帝號，也傳答同樣訊息。不僅如此，阿育王之三子及其舅受封為「碧雞山主」等，也是在宗教上揉合佛教與本地山神信仰。

這個「歷史」敘事中所表現的混合性尚不止如此。此「歷史」以

⁽³²⁾ 張健宗，《紀古滇說原集》（台北：正中書局，1981）

華夏之歷史時間、空間與史事為架構。如其文起始為，「古滇，始在唐虞而前，漸漸有野人授上號，法外君長。唐分命仲宅，西曰昧谷。虞導黑水，至於三危，入於南海……。」這是將本地置於華夏之時間與空間起始之中。此文又記載，周宣王在位時，阿育王之三子來此，漢代張騫受命封張仁果為滇主，唐封張樂進求為雲南王，以及王莽發兵擊益州、諸葛亮南征等事。這是同時強調中國與本地「順則封，逆則討」的關係。即使如此，作者只是在敘事間強調本地為華夏之歷史空間的一部分，以「三危」、「黑水」等空間符號表示本地居於華夏邊緣的本質；在血緣與文化上，作者仍強調本地之沙一（壹）或阿育王根源，或透過沙一、阿育王與莊蹻等符號，將本地、西方佛法世界、北方漢帝國等源流混而為一。

最後，雖然如前所言，此文本內容結合三種「英雄徙邊記」敘事，應是「英雄祖先歷史心性」產物，但其中也有「弟兄祖先歷史心性」之敘事痕跡。如阿育王的三個兒子，這是三個弟兄；如沙一的十個兒子，十個弟兄。這些敘事符號似乎也表述，各神廟、神山之信徒群體間，以及各地方族群間，皆有如「弟兄」般的對等結合、區分與對抗關係。

漢代以來傳述的「沙壹」故事，其敘事中有一個重要因素，便是「九隆弟兄們」繁衍了許多後代；此「弟兄祖先故事」說明本地各族群的由來，及其對等而不相統屬的關係。此顯示，「弟兄祖先歷史心性」可能普遍潛藏於本地社會文化之中。事實上，明清時期雲南土人所寫的本土歷史中，「弟兄祖先歷史」敘事非常普遍，如明代萬曆年間昆明人倪輅所作《南詔野史》，⁽³³⁾其中關於雲南及鄰近諸地域人群

的起源，該書稱：

雲南古荒服。《白古記》，三白王之後，西天摩竭國阿育王第三子膘苴低娶次蒙弓為妻，生低蒙苴。苴生九子，名九龍氏。長子阿輔羅，即十六國之祖。次子蒙苴兼，即土蕃國之祖。三子蒙苴諾，即漢人之祖。四子蒙苴受，即東蠻之祖。五子蒙苴篤生十三子，五賢七聖，蒙氏之祖。六子蒙苴托，居獅子之國。七子蒙苴林，即交趾國之祖。八子蒙苴頌，白崖張樂進求之祖。九子蒙苴闕，白夷之祖。⁽³⁴⁾

在此「歷史」起源上，作者引《白古記》，以阿育王第三子及其妻生子九龍氏為起始，然後稱此「九弟兄」分別為吐蕃、漢、古印度（以十六國為代表）、南詔蒙氏、白崖張氏、白夷（擺夷）等人群之祖。這個「歷史」敘事，以一個「弟兄祖先歷史」，表述作者心目中雲南及周鄰地區各族群的對等關係。《南詔野史》作者在此段文字之後，接著寫下按語如下：

按，〈哀牢夷傳〉，古有婦名沙壺，因捕魚觸一沈木，感而生十子。後木化為龍，九子驚走，一子背坐，名曰九隆。又云，哀牢有一婦，名奴波息，生十女，九隆兄弟各娶之，立為十姓：董、洪、段、施、何、王、張、楊、李、趙。九龍死，子孫繁衍，各據一方，而南詔出焉，故諸葛亮為其國也。⁽³⁵⁾

⁽³³⁾ 見方國瑜，《南詔野史》概說，《雲南史料叢刊》第四卷，頁 765-770。

⁽³⁴⁾ 木芹，《南詔野史會證》，南詔歷代源流，頁 17-18

⁽³⁵⁾ 同前；引文中之「九龍」據淡生堂本改為「九隆」，「諸葛亮為其國也」，「國」應為「國」之誤。

由此看來，他認為《白古記》中之「沙壹故事」出於《後漢書》之〈哀牢夷傳〉。然而在〈哀牢夷傳〉中九隆十弟兄各自娶妻之情節後，他又引述了另一個說法，稱董、洪、段、施、何、王、張、楊、李、趙等十姓家族是此「十弟兄祖先」的後裔。這十姓，都是大理國時期或更早以來洱海附近的諸大姓。以上倪輅無論是在文中引《白古記》，或是在按語中引〈哀牢夷傳〉，最後都將它們寫成典型的「弟兄祖先歷史」——前者以「歷史」說明南詔（蒙氏）與天竺（十六國）、吐蕃、漢人等的對等關係；後者以「歷史」說明南詔大理國以來，大理附近各大姓間的對等關係。兩者都是「弟兄祖先歷史心性」下產生的「歷史」。

明清之時，又有一書名為《僰古通記淺述》；由書名看來，它是根據《白古通》改寫而成。在其中，有關「僰人」（白人）與「六詔」祖先起源之記載如下：

僰人之初，有驃苴低者，其子低牟苴，居永昌哀牢山麓。其婦曰沙壺，浣絮水中，觸一沉木若有感焉。因娠，生九男。後沉木化為龍，眾子皆驚走，季子背龍而坐。龍舔其背，故號九隆族。一曰牟苴羅，二曰牟苴兼，三曰牟苴諾，四曰牟苴將，五曰牟苴篤，六曰牟苴托，七曰牟苴林，八曰牟苴頌，九曰牟苴閃。當是時，鄰有一夫婦生九女，九隆各娶之。于是種類滋長，支苗繁衍，各據土地，散居山谷，分為九十九部，其酋有六，號曰六詔焉。

以上故事中沒有「阿育王的王子」之情節，卻將「低牟苴」與「沙壺」（沙壹）結為夫妻。九隆族之「九弟兄」各有其名，他們不是廣大的漢人、吐蕃與蒙氏之祖，也不是大理附近有漢姓的幾個大家族之祖，而是散居山谷的六詔各部族之祖。這仍是以「弟兄祖先故事」凝聚「九隆族」本地族群之歷史敘事，「九十九部」代表族群眾多之意。

在此段文字後，《僰占通記淺述》接著敘述，「周顯王」時周王派遣他的弟弟莊蹻遠征西南，後來莊蹻就留在此建立滇國，與僰人國和好相通。將文獻記憶中的「楚國將軍」或「楚莊王苗裔」，書寫為「周王的弟兄」，表露作者——在「弟兄祖先歷史」敘事結構下——提高「莊蹻」歷史地位的意圖。關於南詔王室蒙氏之祖先起源，《僰占通記淺述》稱，唐太宗時有九隆族第五族牟苴篤的三十六代孫細奴羅，其母摩利羌在龍池邊洗衣，有感而受孕，生九子；八子皆隨龍父昇天，惟細奴羅留下，後來成為六詔蒙氏之祖。這是將沙壹故事與摩利羌故事分離；前者說明所有「僰人」的來源，後者說明南詔「蒙氏」的來源。後者雖然也有「弟兄祖先故事」之形式，然而八子隨龍父昇天惟細奴羅成為南詔之開創英雄，這已是「英雄祖先歷史」之敘事了。

由本地洱海大理一帶明清墓誌銘，可略見本地人姓家族認同之變遷，表現於上述「灌頂僧」、「蒙氏南詔」與「九隆」等記憶在墓誌銘中的變化。大約由元末明初到十五世紀中期，大理附近各家族都傾向於在墓誌銘中吹噓祖先為觀音帶來的「灌頂僧」，或強調祖先出自某密法高深的僧人，或出於蒙氏或段氏政權下的高官。然而約從此時起，大理附近的大姓人家開始自稱「九隆族」，同時漸少提及

祖先之密僧背景及與南詔大理之關係。無論是稱祖先為「密祖」或出自「九隆」，都有一部分家族開始受中國姓譜記憶影響，藉著「姓」與「地望」與華夏鉅族聯繫在一起。如自稱是李畔富（七師之一）後裔者，也自稱是「隴西宗支」；自稱為「九隆族」的張姓家族，說是出自清河張氏。楊姓，自稱為「九隆族」，也自稱是弘農楊姓。⁽³⁶⁾隴西李、清河張、弘農楊，都是中國譜系記憶中支系繁多的大姓族。

到了十六世紀中葉以後，宣稱祖先為「密祖」及南詔、大理時期高官，或稱出於「九隆族」之風氣漸消失，大部分墓誌中提及的都是在元、明時期有功名、官職的祖先。清初以降，大理附近墓誌中便出現許多祖籍為南京、江西的家族。這個現象及其背景，在清乾隆年間師範所著《滇系》一書中有深刻描述。他稱，明代中國以軍事征服本地後，「在官之典籍，在野之簡編，全付之一炬」；加上明、清政府曾遷外省富戶至滇，所以上著家族皆稱，「我來自江南，我來自南京」。⁽³⁷⁾師範為大理附近之彌渡人；以上敘述顯示他對此現象之感慨。據研究本地墓銘、族譜的學者稱，本地各大姓早期譜牒上沒有南京人、江南人之說，清初此說才在各姓家譜中出現。⁽³⁸⁾

莊蠣復出於「方志」之中

在以上幾部明清滇人的本土歷史著作中，我們可以看出，雖然作者們引述《白古記》時流露著強烈的本土「白人」或「滇民」認同，

⁽³⁶⁾ 《楊善士正宇墓誌銘》（1462），《故大掾李公同室李氏墓誌銘》（1452），《故居士張公墓誌銘》（1426）；以上均見於，《大理叢書·金石篇》第十冊。

⁽³⁷⁾ 師範，《滇系》，典故系六。

⁽³⁸⁾ 張錫祿，《南詔與白族文化》，頁79-80。

但這些作者皆具深厚的中國經史學養，因此他們也難免受中國典範觀點之文類、文獻記憶影響。更重要的是，此時雲南已入大明版圖；這個政治社會「情境」，使得在此情境中的個人易接受與「情境」相應合的「文本」。如前述倪輅之《南詔野史》中稱，「雲南古荒服」。根據《尚書》〈禹貢〉篇，「荒服」是指「九州」邊遠之地。倪輅在書寫中將本地置於「荒服」，也就是承認本地居於華夏空間邊緣地位。倪輅此書稱為「野史」，也顯示在雲南入於大明版圖後，本土「歷史」也落入歷史記憶邊緣。

明代以來進入雲南的華夏文人，在傳播這些典範歷史記憶上有相當貢獻。特別是，獲罪受貶於雲南的四川人楊慎，在此留居三十餘年，對雲南本地土人的影響相當深遠。他在雲南常與當地土人來往酬和，並注意蒐集地方文史資料。楊慎編著《滇載記》，便是把《白古記》中的本地歷史「稍為刪正，令其可讀」。然而就在這「刪正」中，不僅許多本地傳說逸失，華夏之「典範」歷史思考及其中蘊含的華夏中心主義偏見也藉此傳佈。以書名來說，「載記」是中國正史文類中的一種次文類，專記載「僭偽」政權之人物傳記。姜龍（直隸人）為本書所作「序」中，解釋此書為何稱「載記」。他稱，早先南詔這些君主自己就稱起王來，所以應視之為中國史上的「偏安」政權，將它們的歷史當作「載記」。將本土歷史敘事視為中國歷史文類中的「載記」，也顯示編者的華夏正統觀。在此書內容中，更處處可見楊慎的華夏偏見。如他稱九隆弟兄之裔，「支裔蔓衍，竊據土地」；又稱，「夷裔盜名號，互起滅，若蜂蟻然……于今列箸落而郡縣之，馴鱗介而衣裳之」；此皆表現其對土著的鄙夷。

在前面數章中我曾提及，中國「方志」是讓「地方郡縣」成為

「帝國整體」一部分的文類，同時也是「本地為帝國一部分」此一現實本相（*reality*）的文本表徵（*representation*）。因此在雲南進入中國版圖後，明清時期出現多部關於雲南的方志書。這些方志中，幾乎是毫無例外的，皆強調「莊蹻王滇，記憶。如編於明景泰六年（1456）的《景泰雲南圖經志書》，為江西廬陵人陳文所纂。在該書對雲南府「建置沿革」——也就是歷史——的敘述中，他稱：「雲南古西夷靡莫之屬，其君長以十數，而滇最大，以地有滇池故為名也。春秋戰國時，楚頃襄王遣弟莊蹻略地黔中，西至滇池……蹻遂王滇，號滇國」。⁽³⁹⁾江西豫章人周季風纂修的《正德雲南志》（約成於1510），敘述雲南之「建置沿革」。他稱，「雲南，唐、虞為南交、昧谷之交，梁州之域。天文井、鬼分野」；這是在空間書寫上，將本地視為華夏空間的一部分。接著，「周以前為徼外西南夷，靡莫之地。楚莊蹻略地至滇池，因王其地，號滇國」；這是以莊蹻王滇記憶，來說明本地很早便曾為華夏所征服。⁽⁴⁰⁾

在「方志」之外的明清上人著述中，我們同樣可見本地歷史記憶如何漸被邊緣化，以及新的歷史記憶如何將雲南納入華夏之內。明末，福建長樂人謝肇淛作《滇略》。薛承教為該書所作「序」中稱，《白古通記》等本土典籍「皆以其臆創之文字，傳其蠻駁之方言，學士大夫鮮能通之，詢之閭里耆民千百不一二諳也。」此為將本地之文本記憶邊緣化。同時，「閭里耆民千百不一二諳也」，顯示這些歷史記憶也逐漸在地方上被失憶。在《滇略》敘事之始，作者稱「三皇之

(39) 陳文纂，《景泰雲南圖經志書》，收於方國瑜主編，《雲南史料叢刊》第六卷，頁4。

(40) 周季風纂，《正德雲南志》，收於方國瑜主編，《雲南史料叢刊》第六卷，頁106。

世，地過日表，夏、商盛時，朝者萬國。滇雖遠徼，亦荒服之內臣也」；這是將滇納入中國政治結構之邊緣。該文又稱，「雲南古梁州域，徼外西南夷所居也。顓頊建九州，其西南為梁州，《禹貢》華陽黑水為梁州，其地曰百濮，以西南有百國名之」；這是將滇納入華夏空間結構之邊緣。「周武王伐紂，濮人與焉。春秋時楚叔熊逃於濮，始屬楚。楚威王遣莊蹻略地至滇，會有秦師，道絕，遂王之」；⁽⁴¹⁾此為將滇納入華夏之「英雄祖先歷史」之內。兩個「英雄」（楚國的叔熊與莊蹻）徙於邊疆的敘事，使得本地成為華夏歷史之邊緣。由以上有關滇之歷史敘事，可知明清作者傾向於在華夏文獻中找出更多、更久遠的歷史記憶，來說明滇長久以來便隸於華夏。雖如此，「莊蹻王滇」仍被許多學者視為較可信的歷史之始。如浙江臨海人馮甦著《滇考》（約成於 1662）中，作者便明白指出，「考滇事者當自莊蹻始」。

此時，雲南本地土人如何看待本土歷史，以及華夏所強調的典範歷史？我們由明清時期許多本地作者皆引《白古記》來看，他們早先似曾以《白古記》中的阿育王、沙壹、九隆、摩莉羌等英雄祖先記憶來抗拒華夏典範歷史。而且，更有意義的是，各人所引《白古記》的內容有相當差別；顯示稱其文本引自《白古記》很可能是一個托詞，目的只在表示其說有本地「典範」可循。雖然如此，如前所言，華夏典範歷史記憶，以及「雲南」此時在「皇輿」之內，這些「知識」（knowledge）與「權力」（politics）現實本相，也是本土土人無法逃避的。我們可以再舉一例。

晚清浪穹（雲南洱源）人王崧，曾受徵召入雲南省志局，負責纂

⁽⁴¹⁾ 謝肇淛，《滇略》，收於方國瑜主編，《雲南史料叢刊》第六卷，卷一，版略，頁 662-63。

修《雲南通志》。已編成七志後，他因與巡撫伊里布以及其他編纂者不合，憤而攜稿離去。後來此稿為其同里杜允中，於一八二九年在大理以《道光雲南志鈔》之名刊刻出版。在此著作中，作者表現其既接受華夏典範歷史，又難捨本土歷史記憶之情懷。如在描述雲南省時，他稱：「雲南府為省會，東北至京師八千二百里。其地當唐虞為南交、昧谷之交，夏、商為梁州徼外……戰國時，楚莊蹻略地西至滇池，歸報道絕，自王其地」；⁽⁴²⁾這是將本地納入華夏空間與歷史之中。他稱，「楚、蜀、滇、黔，于古為西南外徼，荒誕之事尤多」；他舉蠶叢、杜宇、竹王，以及高辛氏與槃瓠等故事為例，並稱「蠻夷之王侯君長，其興也大率類此」。⁽⁴³⁾看來是接受典範之華夏中心觀點，將滇視為蠻夷之域。然而在他所舉的「荒誕」例子中，卻無沙壹、九隆、阿育王之子等故事。這是因為，他不但未將這些本地傳說視為「荒誕之事」，並還將它們寫入本書的「世家」之中。

據作者稱，他「爰稽正史，參以雜說，取其近是者述為世家」。他的確是依循此原則，採各種本土著作所載史事，編入《史記》、《後漢書》等典籍之敘事，彙集成本書各篇「世家」。其中，第一則便是〈滇世家〉。文稱：「滇王者，故楚將軍莊蹻之後也。楚有兩莊蹻：一莊王時為大盜，一頃襄王時為將軍。為將軍者，其后稱王于滇」。⁽⁴⁴⁾在此書寫中，作者刻意釐清此「莊蹻」並非楚之大盜「莊蹻」。〈世家〉篇中還有〈夜郎世家〉、〈白蠻世家〉、〈九隆世

(42) 王崧，〈道光雲南志鈔〉，收於方國瑜主編，《雲南史料叢刊》第十一卷，頁406。

(43) 同前，頁476。

(44) 同前，頁479。

家》等。我們知道，「世家」是「正史」文類中的一種次文類，在明清方志中出現「世家」是相當罕見的。由此亦可見王崧在本土認同下，以及在華夏與滇川者之敘事文化中，不只選擇材料以組成文本，更選擇特定文類來表述這些歷史記憶。這些不合「典範」的方志內容與文類，可能是王崧不能見容於其他編纂者的原因。然而在他離開省志局後，此書稿幾乎立刻便在大理刊行；此或表示王崧及其鄉親不願此書稿之論述受壓抑、掩沒，⁽⁴⁵⁾也表示其論述在大理能得到一定的欣賞與支持。

在本章中，我用了較多的篇幅來說明，漢代到明清「西南夷」或「雲南」知識菁英如何回應中國文獻記載中的「莊蹻」及「沙壹、九隆」記憶。南詔之王曾對唐代中國官員自稱「沙壹」之後，《南詔圖卷》作者以阿嵯耶觀音為「建國聖源」，以及各種引《白占記》的本地圖籍以阿育王之子、九隆、沙壹及其十子等為西南各人群祖源。我嘗試詮釋這樣複雜、多元的起源記憶；所謂「詮釋」是指，試圖理解人們在何種情境、意圖與情感下產生這些多元文本表徵。大致而言，由南詔、大理時期以來至於明代，「莊蹻」在本地社會記憶中多受人們忽略。「阿育王之子」與「沙壹」、「九隆」、「細努羅」等，是本地知識菁英本土歷史建構中的主要英雄。「莊蹻」或完全不見於這些「歷史」中，或只是被略提及。唐代南詔王族及其漢人僚屬，應熟知「莊蹻王滇」故事。然而面對大唐官員，他們選擇自稱「沙壹」之

⁽⁴⁵⁾ 趙藩《續雲南備徵志序》中載趙聯元之言，稱：「巡撫伊里布公，不學人也。分纂黃岩、李誠駁雜而堅僻，每與樂山（王崧）齟齬，巡撫復右之……。」並稱，在王崧離去後，李誠於樂山原稿多所竄改。引自於《道光雲南志鈔》「概說」，見《雲南史料叢刊》第十一卷，頁405。

後，而非攀附「莊蹻」為祖源，顯示其寧為華夏之外的「蠻夷君長」，而不願成為統治蠻夷的華夏英雄後裔。在本國，他們卻不願以「沙壹」來強調家族的「英雄聖王」起源，而以王族與阿嵯耶觀音之關係來強調家族的超凡，也以阿嵯耶觀音之遊歷及其所遺聖跡，來凝聚佛法化之南詔國人。

值得注意的是，元代至明清時期本地人在回湖南詔或雲南之歷史時，常提及沙壹或摩梨羌觸浮木得孕生九子或十子之故事。此顯示在面對內部或周遭各族群時，人們傾向於以「弟兄祖先故事」來詮釋多族群對等的關係。可能很早以來，「弟兄祖先歷史心性」便流行於中國西南地區。在漢、唐時期，當上層統治貴族逐漸接受並宣稱自身為「莊蹻」、「阿育王」，或一位吐蕃將軍，或一位中國英雄祖先之裔時，「弟兄祖先歷史心性」仍頑強的存續於本地社會之中。特別是宣稱引自《白占記》的諸書中，揉合沙壹、莊蹻、阿育王之子等「英雄」及九隆十「弟兄」之敘事，表現了本地人自居於華夏外或華夏邊緣的情感，佛教化的影響，以及在此多族群環境中更久遠、根深的「弟兄祖先歷史心性」。⁽⁴⁶⁾

大理附近原自稱「白人」、「九隆族」各大姓家族，其認同在明末以來又有些轉折。許多家族開始自稱為漢人之裔。一九三〇年代人類學者許烺光所研究的雲南「西城」，當地人多說祖先來自「南京」，自稱為漢人，奉行漢人祖先崇拜與禮儀教化。但許烺光在其著

(46) 雖然我認為，西南各族群中常有我在羌族地區所見的「弟兄祖先歷史心性」，然而以沙壹或摩利羌的敘事來說，這些「弟兄祖先故事」與羌族中所見的有些不同。主要差別在於，羌族弟兄祖先故事中完全沒有女性，但在西南地區的沙壹或摩利羌故事中，弟兄們的母親成為故事中重要的符號，而且弟兄們的妻子（九或十姊妹）也出現在敘事之中。

作中也提及，他們以「民家話」為母語，並信仰各村本土；以此語言、宗教信仰來說，他們是明清「白人」（或九隆族）之後，也是今日的白族。

西北邊緣：三苗與無弋爰劍受冷落

根據《後漢書》的描述，作為三苗與無弋爰劍後裔的羌人，主要分布在青藏高原的東緣及東北緣，以及蘭州以南的甘肅西南部地區。該文獻又稱，有些羌人部族如發羌、唐旄等，遷往青藏高原內地。因此後來唐宋之部分華夏史家認為，高原上的吐蕃也是西羌的一部分。如《新唐書》記載，吐蕃出於「發羌」；因「蕃」、「發」兩字聲近，故其子孫稱「吐蕃」。⁽⁴⁷⁾在這一節中，我將討論在歷史上青藏高原東緣舊羌人地帶，以及吐蕃王體所居的藏地，本地人群如何看待三苗與無弋爰劍等記憶。

事實上，相對於箕子、太伯與莊蹆記憶在各方華夏邊緣受到或多或少的重視，在青藏高原及其東緣山岳地帶，三苗與無弋爰劍記憶幾乎完全不見於本地各非漢族群的歷史記憶中。這樣的現象，一方面是由於在人類生態上，自漢晉以來這便是一個華夏難以跨越的邊緣地帶。我曾在《華夏邊緣》一書中說明，「羌」為華夏心目中的西方異族概念，也就是華夏西部族群邊緣。從殷商至漢代，隨著許多西方「羌人」成為華夏，華夏心目中此一異族空間概念逐步西移。到了漢晉時期，此「邊緣」推移至青藏高原東緣而止，並在華夏心目中形成

⁽⁴⁷⁾ 《新唐書》216a/141a，吐蕃上。

穩固的「羌人」地帶。這顯示在西方「羌人」華夏化的歷史過程中，青藏高原東緣是一人類生態上的華夏化「邊界」——當地人類生態使其人群難適於華夏的生產方式、社會組織與政治統轄。⁽⁴⁸⁾在此情境中，攀附或否定「華夏祖先」對他們而言皆無意義。因而東漢、魏晉南北朝時期，被華夏稱為「羌」的人群只在遷至關中地區（渭水流域）後，才在華夏歷史記憶中攀附「黃帝後裔」為其英雄祖先。在第五章中我曾提及，他們自稱為夏后氏、有虞氏或周王子之後，但並不自稱為「三苗」、「無弋爰劍」或「姜姓」後裔。

在另一方面，唐代以來吐蕃興起，其勢力擴及於此，更使得此地成為一嚴峻的「華夏邊緣」。公元七世紀吐蕃興起於藏南，並向東及東北擴張，及於青藏高原的東緣；此地帶許多被中國人視為「羌人」的部族，如黨項羌，都落入吐蕃勢力範圍內。唐代中國將部分黨項羌部落接引來，安頓在中國西方邊郡中，期望他們不為吐蕃所利用。只有這一部分移入中國的「羌人」貴胄家族，和南北朝時移入關中的河湟西羌一樣，在新的社會情境中開始攀附華夏祖先。一位唐代黨項貴族，拓跋守寂，約逝於開元二十五年（737）。當時漢人郡守為他所寫的墓志，稱他的家族是「出自三苗，蓋姜姓之別」；墓志最後的頌銘還稱，「三苗之胤，惟姜有光」。⁽⁴⁹⁾這都表示，墓志作者認為這歸附大唐帝國的黨項貴族為出於「三苗」的姜姓之族。至於這位拓跋守寂是否也自稱為「三苗」及「姜姓」之後，就不得而知了。

⁽⁴⁸⁾ 王明珂，《華夏邊緣》，頁227-253。

⁽⁴⁹⁾ 「拓跋守寂墓志」，引自周偉洲，《早期黨項史研究》（北京：中國社會科學出版社，2004），附錄三，頁240-49。

公元九世紀吐蕃政權瓦解後，藏傳佛教文化仍持續影響青藏高原東緣漢晉「羌人地帶」上的諸部族。這些「吐蕃化」的各族群，因此在華夏心目中大都成為「番」，「羌」的地理人群指涉範圍也因此逐漸縮小。「番」被華夏視為比「羌」更野蠻、更異類的他族，因此「吐蕃化」也造成華夏西部族群邊緣的嚴峻化。⁽⁵⁰⁾

唐代以後整個青藏高原及其東緣的「吐蕃化」，或說是「藏化」，不只表達在宗教文化之客觀表徵上，也表現在本地知識菁英的「歷史」認知與書寫上——透過一些「根基歷史」建構，將此一大地域內的各族群聯繫在一起。根據藏族史學者的研究，藏文史籍中關於藏人族源（也便是「歷史」）之說有三——印度徙入說、卵生說、獮猴說。⁽⁵¹⁾印度徙入之說稱，一個印度國王的幼子，因戰敗或因爭王位失敗，改著女裝逃往大雪山中，其後裔世代成為西藏國王，或稱成為當地人類。⁽⁵²⁾這「歷史」中沒有三苗與無弋爰劍。值得注意的是，此與雲南地區流傳的「天竺阿育王之子來到本地，成為本地的神性祖先」之說有相似之處。它們都顯示在佛教文化影響下，作者透過這些「歷史」——也是「英雄徙邊記」——將本地（君王家族）書寫成佛法世界（印度、天竺）的邊緣成員。

藏區流傳的各人群始祖出於「卵生」之說，據研究者之見，也源於印度佛教文化。成於十四世紀的《朗氏家族史》稱，一般人民起源於一原始之卵，此卵生成十八個卵，其中白卵生成人的祖先。在《格薩爾王·漢地之章》以及《黑頭矮人傳》中，都有鳥生各色之卵，而

⁽⁵⁰⁾ 王明珂，〈羌在漢藏之間〉，頁181-83。

⁽⁵¹⁾ 石碩，〈藏族族源與藏東古文明〉（成都：四川人民出版社，2001），頁18-19。

⁽⁵²⁾ 同前；班欽索南查巴，〈新紅史〉（西藏人民出版社，2002），頁10。

由此生人之說。此說後來在苯教流行地區，也就是青藏高原東緣的康藏地區，廣為流傳。⁽⁵³⁾康藏地區，略等於青藏高原東緣的原羌人地帶。在這兒，到了民國初年時，部分土司家族中仍保存這樣的家族「歷史」——稱其始祖為「瓊」，鳥卵生之子。「瓊」即形態似大鵬鳥之神靈（Garuda），源出於古印度宗教神話，後來隨佛教傳入藏族文化中，成為自古以來藏族宗教、美術與文學中的一重要母題。⁽⁵⁴⁾譬如，關於川西北巴底土司之祖源，據中國民族學前輩學者馬長壽之記載稱，遠古之世「瓊鳥」降生於瓊部。此鳥生了五個卵，一紅、一綠、一白、一黑、一花。花卵生出一個人，熊首人身。他的子孫輾轉遷徙到巴底，成為巴底土司之祖。⁽⁵⁵⁾附近嘉絨藏族諸土司的「家族史」，也大致循此模式。我認為，這是在「弟兄祖先」與「英雄祖先」兩種歷史心性之外的另一種「歷史」建構模式，也是一種受藏傳佛教與當地古老苯教影響的「歷史」建構模式。其中，自然也沒有三苗與無弋爰劍。這樣的「歷史」，說明這些土司自認為處於以瓊鳥為隱喻的「藏族」邊緣，而非華夏邊緣。

「獮猴說」，應是在藏區最普遍、最深入民間的一種人類起源「歷史」。如公元十四世紀藏區僧人蔡巴·貢噶多杰所作之《紅史》記載，觀音菩薩化身之神猴和度母化身的岩羅刹結合而生出西藏的人類。⁽⁵⁶⁾

(53) 石泰安著，耿昇譯，王堯校，《川甘青藏走廊古部落》（成都：四川民族出版社，1992），頁 25, 34-35；林繼富，〈西藏卵生神話源流〉《西藏研究》4（2002）：81-89；石碩，《藏族族源與藏東古文明》，頁 119-125。

(54) 格勒，《論藏族文化的起源形成與周邊民族的關係》（廣州：中山大學出版社，1988），頁 466。

(55) 馬長壽，〈嘉絨民族社會史〉，《民族學研究集刊》4（1944）：68

(56) 蔡巴·貢噶多杰，《紅史》（西藏人民出版社，1988），頁 29。

雖然出現此種記載的藏文獻都成書在十一、二世紀以後，但學者認為此說在民間有更早的淵源；後來在吐蕃王權瓦解而「藏傳佛教」漸民間化，此民間傳說才被納入佛教文獻之中。⁽⁵⁷⁾公元七世紀唐代學者纂修的《隋史》記載，稱党項羌為「三苗之後」，又說其中的宕昌、白狼部落都自稱是「獮猴種」。⁽⁵⁸⁾這說明人類由「獮猴」生出之說，此時已流傳在青藏高原東緣山岳地帶之宕昌、白狼等部落中。而「三苗之後」的說法，對這些部落之民來說可能是完全陌生的。

除了以上諸說外，在康區以及藏區，更清晰、明確的一種族群歷史建構方式應為「弟兄祖先故事」。如在《朗氏家族史》中，不僅藏族原人六族出於六個弟兄，朗氏各支系也無不出於一組組的弟兄。如該家族有三大支系：上部地方惹氏白支系、中部地方惹氏花支系、下部地方惹氏黑支系。此三大支系之內部各部族，都各源於該支系之始祖九弟兄。⁽⁵⁹⁾《紅史》也稱，在神猴菩薩與岩羅刹女結合生出人類以後，曾經「瑪桑九兄弟」統治的時代。更早的敦煌所藏吐蕃歷史文書中，也有「六父神之子，六兄六弟」這樣的神性祖先之說。⁽⁶⁰⁾不僅對「我族」歷史作如此思考，對於「漢地」之歷史，占藏人作者也在敘事中表露其「弟兄祖先歷史心性」傾向。如《紅史》中稱，「劉光武有五個兒子，第五個兒子即是叫做漢明帝的皇帝」，又稱，「唐高祖……在他的三個兒子中的第二子唐太宗在位之時」。⁽⁶¹⁾這樣的敘事，

(57) 石碩，《藏族族源與藏東古文明》，頁 29。

(58) 《隋書》83/48，西域，黨項。

(59) 大司徒·綠求堅贊，《朗氏家族史》（西藏人民出版社，1988），頁 6-7。

(60) 《敦煌本吐蕃歷史文書》，王堯、陳踐譯（北京：民族出版社，1992）。

(61) 蔡巴·貢噶多吉，《紅史》，頁 10、13。

強調「英雄」為幾弟兄之一，在「英雄祖先歷史心性」下是不常見的。

近代藏族民族誌資料中，此種「歷史」也不少見。如青海海北藏族自治州的剛察縣，有一黃倉貢瑪百戶部落。關於黃倉與其鄰近的牙秀、果洛藏等部落（安多藏族）之祖源關係，一分資料記載了本地人的說法：

傳說，黃倉先祖與果洛藏、牙秀兩部落的先祖本為兄弟三人，老大外出做了官，其後代被稱為黃倉；老二家貧，常出外挖野菜吃，故名其後裔為果洛藏；老三家人多病，經常死人，其後代因之得名牙秀。後來這三個部落從黃河南一同過河北遷，來到今剛察地區，成為全剛察較大的三個百戶部落。⁽⁶²⁾

即使是「瓊烏卵生之子」歷史心性所產生敘事，其底層經常仍為「弟兄祖先故事」。如綽斯甲土司之祖源，馬長壽曾訪得以下故事。有一仙女感受星光而得孕，生下三個卵，一花、一白、一黃。此三卵飛至「瓊部」山上，各生一子。花卵之子，為綽斯甲王。白卵與黃卵之子，留在瓊部成為當地之上、下土司。綽斯甲王有三個兒子，長曰綽斯甲，為綽斯甲之上司，次曰旺甲為沃口土司，三曰葛許甲為革什咱土司。⁽⁶³⁾這是一個「三弟兄祖先故事」，一種凝聚與區分三個土司家族的「歷史」。鄰近的巴底土司之祖源，如上所述，亦稱出於「瓊」鳥。該故事又稱，由花卵生出的人到了巴底後，在此生了兄弟

(62) 青海省社會科學院藏學研究所編，《中國藏族部落》（北京：中國藏學出版社，1990），頁288。

(63) 馬長壽，〈嘉納民族社會史〉，66。

二人；這兩人分別為巴底與巴旺土司之始祖。⁽⁶⁴⁾由此二則「瓊烏卵生之子」心性下之土司家族史看來，在藏傳佛教文化影響下，本地仍殘存著「弟兄祖先歷史心性」之根基。

離此不遠的天全，古籍稱本地非漢族群為「青衣羌」或「氐」。明清時期，在地理上此為康藏邊緣，在人文上早已是漢化之區了。明代本地仍由稱「天全六番招討使」的土司管轄。土司姓高，一九四〇年代學者任乃強在此蒐集到土司家譜。任氏簡述其首段內容，稱：

炎帝因嘗百草雲遊，遇女媧氏之妹與交，生子名姑生，為高氏鼻祖。姑生娶喬文公之女安登，生二子，名姜萬春、姜萬年。姜萬春壽二千歲，佐禹治水，至商太丁二年，生姜大成，即太公望，受封於齊。夫人馬氏，生子杜伯，娶周宣王宮女，生姜齊。姜齊佐秦始皇，又輔漢高祖，娶漢帝宮女而生姜漢。王莽篡位，漢居北海，娶孔融之女，生姜清，食采邑於高，乃易姜為高氏。⁽⁶⁵⁾

由此家譜可見，此相當漢化的土司家族自稱為「姜姓炎帝」後代，譜中強調其英雄祖先曾世世輔佐中國古聖、帝王。以此家族歷史敘事與前面諸嘉絨土司之家族記憶相比，更能彰顯他們分別受漢、藏文化影響，因此在歷史心性、記憶與敘事上有相當差異。

另外更值得一提的是，在早期藏文獻中，「弟兄祖先歷史」曾被用來解釋藏人各部族的由來。這背景也就是，當吐蕃政權與藏傳佛教文化之擴張逐漸及於青藏高原東緣（康區）各部族時，中世紀藏人知

⁽⁶⁴⁾ 同前，68。

⁽⁶⁵⁾ 任乃強，〈天全散記：高土司世系〉，《康藏研究月刊》25（1949）。

識胥英曾創作一種歷史論述，將康區諸部落人群納入「我族」邊緣。這「歷史」——也是「弟兄祖先故事」——大致為，藏人各族群（原人六族）出於「四個或六個弟兄」，其中的「小弟或壞家族」被驅逐到東北邊境地區，成為一些「原始部落」的先祖。⁽⁶⁶⁾所謂東北邊境地區的「原始部落」，大致便是指康藏（或「朵康」，包括青海南部與川西北的「朵」，即安多）地區各部族。因此藉著這樣的「歷史」，藏人核心群體將青藏高原東緣部族納入「我族」之內，同時也將他們邊緣化。

與此「六弟兄祖先歷史」成有趣對照的是，在前面我曾提及，漢晉時期華夏認為青藏高原東緣的「羌」，為被舜帝打敗、放逐的姜姓「三苗」之後裔。一如前所言，此為在「英雄祖先歷史心性」下，華夏對邊緣族群的歷史想像。對於古藏人與古漢人來說，青藏高原東北的部落人群都是「我族」邊緣族群或異族，然而他們卻分別在不同的「歷史心性」下，建構有關這群人的族源歷史。同時，此也表現本地（康藏或朵康）居於漢、藏之間的雙重邊緣性質。

以上這些在西藏或青藏高原東緣地區流傳的歷史文本，與前面我所舉西南、東南、東北各方華夏邊緣所見「歷史」不同之處在於，它們皆以藏文書寫，且在此歷史中全然找不到華夏文獻記憶中本地之「三苗」、「無弋爰劍」等英雄。因此，它們已不是相對於華夏主流歷史的「邊緣文本」。其中關於「康藏」（或朵康）的歷史敘事，可

(66) 石泰安著，耿升譯，《川甘青藏走廊古部落》，頁29。在《朗氏家族史中》，阿聶木思赤朵欽波的六個兒子，六弟兄，是「藏族原人六族」的祖先。其中最小的兩個弟弟「居住在大區交界處」——亦以「小弟弟」及「交界處」來表述血緣與空間的邊緣族群。見大司徒·絳求堅贊，《朗氏家族史》，頁5。

謂是藏人主流知識菁英描述其邊緣的，以及自居邊緣的康藏上層們描述自身的，「邊緣文本」。事實上，根據我在川西阿壩州的田野調查所得，藏傳佛教文化在此深入民間生活以來，在文獻以及口述記憶上最大的改變可能是，創作血緣記憶來凝聚人群的「根基歷史」（無論始於英雄或弟兄）大多消失，人們凝聚並彼此區分於一層層由小而大、由內而外的神佛佑護圈中。⁽⁶⁷⁾

⁽⁶⁷⁾ 如在受藏傳佛教文化影響較深的黑水地區，該地藏族對「歷史」大都多沒有記憶。弟兄祖先故事，雖也流行本地，但經常敘事中的「弟兄」變成神佛。因而在記憶下，人們不是這些「弟兄」的後裔，而是受他們護佑的信徒。類似情況也見於川西阿壩州理縣羌族之中；理縣之例，見王明珂，《羌在漢藏之間》，頁228-29。

第八章

北疆與南疆的英雄祖先記憶

在第三章我曾提及，據《史記》記載，春秋時之吳、越、楚、秦、魏等國統治家族的祖源皆與黃帝有關。吳、越、楚、秦在春秋戰國時常被中原華夏視為蠻夷；魏與戎翟可能也頗有淵源。⁽¹⁾若這些祖源記憶也是以上諸國王室或公室自我宣稱的族源歷史，那麼可以說，在此時已有華夏邊緣族群直接或間接以攀附黃帝來成為華夏了。無論如何，我們在以上邊緣諸國的銅器銘文或本土文獻中，都很難找到溯及黃帝或顓頊、高陽等黃帝後裔的本土記憶。⁽²⁾因此即使如《國語》記載，吳國之君曾稱華夏各國為「兄弟之國」，稱周天子為「伯父」，仍不足以充分證明在春秋時這些國家的統治家族已自稱是黃帝之裔了。或者說，當時的中原華夏想像一些邊緣強國為黃帝之裔，這也是一種「攀附」。此種「攀附」——華夏想像某邊緣人群為流落在

(1) 除了《史記》中稱，魏始祖華公高的後代「或在中國，或在夷狄」之外，同書又稱，在魏緣為此族之君時，當時的晉公曾用他「和戎、翟」，戎、翟因此親附於晉。這也顯示魏與戎、翟可能有較親近的關係。類似的族群政治，也見於西周時，周王曾靠申侯之族來和西戎，見王明珂，《華夏邊緣》，頁217-220。

(2) 吳、越、魏等國之器物銘文中，缺乏追溯遠祖的資料。「秦公鐘」銘文追美祖先，只提到文公、靜公、憲公等。湖南長沙子彈庫出土帛書提及「祝融」；包山楚簡中，提及「老黃」、「祝融」等，但上述文獻中都未提及更早的楚國祖先。因此這些春秋戰國時漫遊之國「為黃帝後裔」的說法，仍缺乏可資證明的本土記憶。相關參考文獻，見：李學勤，〈論包山簡中「楚先祖名」〉，《文物》8（1988）：87-88；〈談祝融八姓〉，《江漢論壇》2（1980）：74-77。

外的華夏祖先之後裔——常引起邊緣族群的「攀附」，也就是非華夏想像或假借一個華夏祖先以成為華夏。⁽³⁾

以上兩章中提及的「英雄徙邊記」敘事，其中以商、周王子等華夏英雄祖先為起始的邊疆歷史，便是如此之華夏邊緣想像。這樣的我族邊緣想像，在東北方一直陷入與當地本土歷史的爭戰之中，後來「檀君子孫」漸離開華夏邊緣。但在東南方，「太伯記憶」卻得到正面回應；戰國以來至魏晉南北朝，東南吳與閩越之地逐漸穩定、堅實的納入華夏之地理空間。在這一章，我將說明類似「英雄徙邊記」的歷史記憶，如何在漢代到唐宋間，也出現在華夏對北疆與南疆邊緣人群的歷史敘事中。我也將說明，這樣的歷史敘事作為一種論述（discourse），如何造成華夏認同在其政治地理邊緣的擴張——許多原居於華夏域外的非華夏統治者自承是黃帝或炎帝子孫，而使得本族群所居之地成為華夏子孫統御的地理空間。

漢晉以來北方華夏邊緣的炎黃子孫

在華北沿長城的山岳與平原相接帶，是歷史上華夏與「戎狄」勢力進退相持的地區。西漢時期，便有匈奴與鮮卑、烏桓部族，傍於塞邊或進入塞內居住。西方的羌人，也在東漢時期幾度大規模侵入關中地區。在以夷制夷的政策下，中國允許部分所謂「五胡」部族留居邊塞內，為中國駐防邊塞。漢晉之末，中國衰微，近於邊塞的「五胡」更紛紛入居華北。這些近邊的各非漢部族，特別是其上層豪酋，

(3) 王明珂，《華夏邊緣》，頁279-284。

由於和漢人常接觸，因此也在文化與歷史記憶上與漢有些交流。

許多學者皆注意此時期北方異族漢化，漢人胡化，或胡漢文化交流的問題；關注的焦點多為服飾、語言、習俗與姓氏等客觀文化因素的變遷。然而，一九七〇年代以來族群研究的進展變化，使得今之學者已很難接受由「客觀文化」來界定一族群，或以此辨識族群身分，以及判別認同變遷等問題。我曾以「假借一個祖先」與「找尋失落的祖先後裔」等歷史記憶與失憶，探討此一時期發生在北方華夏邊緣的族群認同變遷。⁽⁴⁾以下我將延續並深入討論這些問題。

《史記》中稱：「匈奴其先祖夏后氏之苗裔也，曰淳維」。⁽⁵⁾在中國文獻記憶中，夏后氏（禹）是黃帝之裔，因而根據此說匈奴便是黃帝之裔了。《晉書》中對於鮮卑人慕容傀家族族源，則直指其為黃帝子孫——「其先有熊氏之苗裔，世居北夷，邑於紫蒙之野，號曰東胡」，⁽⁶⁾然而，我們不清楚這些出於華夏歷史文獻的記載，是華夏對異族族源的一種想像，或得自於部分匈奴與鮮卑家族之自我宣稱。《晉書》中又記載，鮮卑貴族慕容雲的家族源始為：「祖父和，高句麗之支庶，自云高陽氏之苗裔，故以高為氏焉。」⁽⁷⁾將高句麗的「高」視為來自「高陽氏」之氏名，自然是攀著附會。無論如何，依此記載

⁽⁴⁾ 王明珂，「華夏邊緣」，頁279-284。西方學者 Patricia Ebrey 曾提及，中世紀許多北方非漢那族貴胄皆有「姓」，與可溯及炎帝與黃帝的家族譜系記憶；她所論及的，也是歷史記憶與漢人認同的關係。見 Patricia Ebrey, "Surnames and Han Chinese Identity," in *Negotiating Ethnicities in China and Taiwan*, ed. by Melissa J. Brown (Seattle: University of Washington Press, 1996), 11-36.

⁽⁵⁾ 《史記》110/50，匈奴列傳

⁽⁶⁾ 《晉書》108/8，慕容傀

⁽⁷⁾ 《晉書》124/24，慕容雲

這慕容家族自稱為黃帝（高陽氏）後裔。然而此文獻所謂「自云」，仍可能是中國史家揣測妄斷之辭。同樣的敘事也見於《晉書》有關匈奴豪長赫連勃勃的記事。據記載，赫連勃勃為匈奴右賢王後裔。然而《晉書》記載，他曾對別人說：「朕大禹之後，世居幽朔。」⁽⁸⁾此便是自稱「夏后氏之裔」，自然也是「黃帝之裔」。

將部分北方部族視為「黃帝之裔」，在可見的中國文獻中最早出現於《山海經》。《山海經》記載：「有北狄之國；黃帝之孫曰始均，始均生北狄。」因此，後來許多北方游牧部族貴胄，皆自稱或被認為是「始均」之裔。如在公元五世紀統一北方建立北魏之鮮卑拓跋氏，北齊人魏收（505-572）所撰《魏書》記載其祖先源流如下：

昔黃帝有子二十五人，或內列諸華，或外分荒服。昌意少子，受封北土，國有大鮮卑山，因以為號。其後世為君長，統幽都之北，廣漠之野……。黃帝以土德王，北俗謂土為托，謂后為跋，故以為氏。其裔始均，入仕堯世，逐女魃於弱水之北，民賴其勤，帝舜嘉之，命為田祖。爰歷三代，以及秦漢，獯鬻、猃狁、山戎、匈奴之屬，累代殘暴，作害中州，而始均之裔不交南夏，是以載籍無聞焉。⁽⁹⁾

這是一篇歷史記憶的「再製造」作品。「取材」於過去歷史記憶的碎片，如黃帝之裔「或在中國或在蠻夷」、黃帝土德、黃帝之裔「始均生北狄」⁽¹⁰⁾等等，加上新的材料（大鮮卑山、托跋）揉合「製

(8) 《晉書》130 30，赫連勃勃

(9) 《魏書》1，序記。

(10) 《山海經》16，大荒西經。

造」。這樣的歷史記憶，被《魏書》作者「使用」，來合理化拓跋魏政權對華北的統治。不僅如此，這段歷史敘事還強調北方獵鬻、獵狁、山戎、匈奴各族之殘暴，與其對中國的危害；表示拓跋鮮卑與華夏有共同的異族意識（the sense of other-ness）。最後並以「始均之裔，不交南夏，是以載籍無聞」，來強調拓跋鮮卑與中國文獻記載中的「獵鬻、獵狁、山戎、匈奴之屬」皆無關。這樣的家族史記憶，可能不是《魏書》作者魏收所編造，而是該家族自身所宣稱的歷史。同出於鮮卑的宇文家族，在北周時其成員宇文猛的墓誌銘曰，「其先顓頊之苗裔」⁽¹¹⁾；說明北朝時期的確已有部分進入中原的北方貴族自稱為黃帝之裔。

無論如何，出於南朝士人之手的《南齊書》與《宋書》，則不將拓跋鮮卑視為「黃帝子孫」，而仍視之為「虜」。前者稱之為「魏虜」，謂是匈奴種；後者則稱之為「索頭虜」，說是漢降於匈奴的將領李陵的後裔。⁽¹²⁾相對而言，較晚出的《晉書》（成於初唐），較容易接受許多北方異族貴胄家族為黃帝子孫。其原因可能是，《晉書》原以收錄野史傳聞多而著稱，或因此採集了許多「上古觀點」的族源敘事。更重要的背景是，此時所謂的「五胡」早已融入華北漢人社會，他們許多出自名門者，甚至在唐代中國朝廷任官。

唐代李延壽所撰《北史》，其中有關北魏祖源仍沿襲《魏書》之說，稱魏之先世出於黃帝軒轅氏。⁽¹³⁾該文獻也從《魏書》中承襲一段有關拓跋氏祖先「力微」的神異歷史。此歷史稱，拓跋氏祖先詰汾，

(11) 羅豐，《胡漢之間》（北京：文物出版社，2004），頁38-39。

(12) 《南齊書》57/38，魏虜；《宋書》95/55，索虜。

(13) 《北史》1/1，魏本紀，序紀。

有一天在山中打獵，見天上有天女乘馬車降臨。天女說，她受命到凡間與詰汾相匹配。第二日天女離去，與詰汾約定一年後會面。次年這一天，仙女果然到來，交給詰汾一個男嬰；說，這是您的兒子，他的後代將世世為帝王。這嬰兒便是後來被稱作始祖神元皇帝的「力微」。這可能是拓跋鮮卑接受「始均」為其祖的記憶前，較普遍的一則祖源之說。隋朝時，魏收族弟魏澹曾受皇帝之命重修魏史，其論述多有與魏收所作不同之處。其中之一為，他稱魏之帝王在文帝（力微子）之前不過都是部落君長，「力微」則是天女所生，靈異絕世，可尊為始祖。⁽¹⁴⁾魏澹以力微作為北魏帝統血緣之始，表示其不信《魏書》所載力微以前之歷史，如此也否定了北魏帝王為黃帝後裔之說。

無論如何，到了唐代，一則紀頌鮮卑「達奚安儼」之碑文稱：

君諱思敬，字安儼，河南洛陽人也。若乃二星分北，掩龍沙以居宗。六月圖南，擅鵬溟以為大。實天命昌意，啟我幽都。帝封始均，天雄弱水。積六十七葉，凡九十九姓。豫鄰之代，分為諸國。兄弟七人，各統一部。天倫之盛，達奚居上。高祖遷洛，有志諸華。思變其風，多改舊俗。故達奚於後使姓奚焉。周氏沿革，復姓達奚氏矣。⁽¹⁵⁾

文中提及祖先起源之星野「空間」，以昌意（黃帝之子）、始均來強調此北族之黃帝「血緣」，以北魏遷洛後之「多改舊俗」強調自身的華夏風俗文化。因而此文獻透過「空間」、「血緣」與「文化」，

(14) 《北史》56/44，魏澹。

(15) 賈半千，「蜀州青城縣令達奚君神道碑」，《全唐文》165。

符號所表達的，仍是此鮮卑家族的華夏性。此墓葬碑文資料顯示，唐代居於中國的部分北方部族世家，的確自稱是「昌意、始均之裔」。

北朝、隋唐亦有北族攀附「虞舜」以成為黃帝子孫的例子。隋代虞慶則，其父虞祥曾為北周靈武太守。《元和姓纂》中稱此「虞姓」，「靈武迴樂，狀云，本白會稽徙焉。後周有泌源公虞祥，生慶則」；⁽¹⁶⁾也就是說，他們自稱是來自「會稽」的虞姓，因此被《元和姓纂》作者林寶視為舜帝之後。另外，考古出土之墓志資料中，也有一自稱舜帝之後的「虞」；出於柔然後來在北齊為官的虞弘，由其出土於太原的墓志看來，此來自「魚國」的家族曾自稱是舜帝之後的「虞」。其墓志云，「……從赤縣於蒲坂。奕業繁昌，派枝西域」。又有銘曰：「水行馭曆，重瞳號奇，隆基布政，派胤雲馳，潤光安息，輝臨月支。」⁽¹⁷⁾在中國歷史記憶中，舜都「蒲坂」，又是「重瞳子」（眼有雙瞳仁）；這些都顯示此家族有意攀附一高貴的華夏祖源，以提昇家族地位。

唐代至宋代，中國正史與碑文中關於北族為黃帝後裔的祖源記憶更多。《新唐書》記載，出於北魏拓拔家族的「元氏」家族源流為，「元氏出自拓拔氏；黃帝生昌意，昌意少子憫居北，十一世為鮮卑君長。」⁽¹⁸⁾此也是將祖源溯及黃帝、昌意。自稱是「昌意子孫」的還有武威李氏家族。《新唐書》中稱此家族原來為安氏，也是出自姬姓——「黃帝生昌意，昌意次子安，居于西方，自號安息國……至抱

(16) 林寶撰，岑仲勉校，《元和姓纂四校記》（台北：中央研究院歷史語言研究所，1991：初版 1948）。

(17) 羅豐，《胡漢之間》，頁 406；據羅豐考據，此家族出於柔然，見同書，頁 408-410。

(18) 《新唐書》75b/15b，宰相世系表，元氏源流。

玉，賜姓李。」⁽¹⁹⁾唐代張說為該家族成員「安忠敬」所寫碑文，文中稱該家族為「軒轅帝孫，降居弱水」。外人為此家族寫墓碑文，應不會違背該家族自我宣稱的祖源——這證明來自西域的此一家族，的確曾自稱是黃帝子孫。⁽²⁰⁾

在唐代宰相之中，可找到幾位出於「華夏邊緣」的黃帝子孫。如《新唐書》之〈宰相世系表〉中有「烏氏」，「出自姬姓，黃帝之後，少昊氏以烏鳥名官，以世功命氏。齊有烏之餘，裔孫世居北方，號烏洛侯，後徙張掖」。⁽²¹⁾由較早的文獻看來，烏洛侯為遠居黑龍江流域的森林草原游牧部落，與黃帝似乎沒有什麼關聯。另有鮮卑沒鹿回部落大人的後裔，竇氏家族，也遠溯家族族源至夏后氏。《新唐書》中又稱，著名宰相侯君集之「侯氏」出自姬姓，為夏后氏之裔，另一說是出自姬姓，在東周時「子孫適於他國」；後來此家族隨北魏孝武帝西遷（534），被賜姓「侯伏氏」及「賀吐氏」，最後又改回「侯氏」。然而《隋書》中記載，當魏孝文帝遷都洛陽時，由於大多數鮮卑人不通華語，孝文帝曾命「侯伏」侯可悉陵以鮮卑語譯孝經。⁽²²⁾顯然早在魏孝文帝遷洛之時（494），已有一相當華夏化的「侯伏」家族了。我們仍無法排除一個可能：這個家族是夏后氏之裔或姬姓子孫，他們一直徘徊於漢與非漢的邊緣。但更合理的解釋是，他們原來便是一鮮卑部族貴裔；後由於嫻習經學，因而有能力及意願以「祖源」來攀附黃帝，以成為黃帝子孫。

⁽¹⁹⁾ 《新唐書》75b/15b，宰相世系表，武威李氏。

⁽²⁰⁾ 張說，〈河西節度副大使鄆州都督安公神道碑銘〉，《全唐文》230，張說 10。

⁽²¹⁾ 《新唐書》75a/15a，宰相世系表。

⁽²²⁾ 《隋書》32.27，經籍志。

西漢將軍李陵降於匈奴後，受匈奴封為右賢王。其征戰之壯烈事蹟，及降於匈奴之辱，透過司馬遷等人之筆成為流傳甚廣的記憶。也因此「李陵」在魏晉隋唐時，成為流傳華夏與北族間之英雄祖先記憶。《宋書》稱，鮮卑拓跋氏為漢降將李陵的後裔；「索頭虜姓託跋氏，其先漢將李陵後也。陵降匈奴，有數百千種，各立名號，索頭亦其一也。」⁽²³⁾《南齊書》也有類似記載，稱北魏孝文帝遷都洛陽後，改姓元氏。因為「托跋」為其母系先祖名，其父系先祖則是「李陵」；因忌諱別人提起「李陵」，所以改姓。⁽²⁴⁾稱北魏皇室家族為「李陵」之後，可說是南朝人對北朝王室「辱其先人」的歷史想像——想像「北虜」之祖為來自中國的一位敗兵之將，一位受污化的英雄祖先。此文獻稱，北魏拓拔氏忌諱別人提起「李陵」——此不一定為事實，但顯示「北魏王室為李陵之後」在當時被認為是對此王室的污衊。《新唐書》中也記載，「黠戛斯」為赤髮、白面、綠瞳的人群；他們認為黑髮不祥，若有黑瞳仁者，則被稱作是「李陵」的後裔。⁽²⁵⁾以此看來，「黠戛斯」也認為被稱作李陵之後是一種侮辱。

出於女真的金人，對於攀附黃帝便不感興趣了。《金史》中提及，曾有官員建議說，金朝之祖為「高辛氏」，是為黃帝之後，所以要為黃帝建廟。當時曾任國史之官的張行信駁斥其說；他稱，按照金始祖實錄記載，只說是本族來自「高麗」，並沒有出於「高辛氏」的說法。最後，皇帝也同意他的看法。⁽²⁶⁾此處引《金始祖實錄》，稱金

(23) 《宋書》95/55，索虜。

(24) 《南齊書》57/38，魏虜。

(25) 《新唐書》217b/142b，回鶻下，黠戛斯。

(26) 《金史》108/45，張行信。

人出於「高麗」之說，與先前《晉書》中稱鮮卑慕容雲家族出於「高句驪」之說，有同樣的寓意——皆說明出於遼河流域的鮮卑與女真，在該等部族發展起始階段情境中，「高句麗」及「高麗」曾是值得攀附的祖源。

元朝人居中原的蒙古貴胄，至少透過中國正史及《蒙古黃金史綱》、《蒙古秘史》等文獻來看，他們心目中的蒙古族源皆與黃帝無關。十七世紀入主中原的滿洲女真，在他們典範的本土族源記憶《欽定滿洲源流考》中，其祖源也與炎帝、黃帝不相關。為何進入中國的金人、蒙古與滿洲女真等，對於攀附炎黃不感興趣，這是一個值得重視及待深入探討的問題。

北朝、隋、唐時的炎帝子孫

戰國至漢初之華夏祖先歷史建構中，被視為敗於黃帝之手的古帝王「炎帝」，後來並未完全自華夏之歷史記憶中退出。他與古史傳說中的「神農氏」成為二位一體的古帝王，經常在朝廷祭典上受到奉祀，也常出現在學者文人的著作中。漢代王符所作《潛夫論》，稱「州、薄、甘、戲、露、怡，及齊之國氏、高氏、襄氏、隰氏、上強氏、東郭氏、雍門氏、子雅氏、子尾氏、子襄氏、子淵氏、子乾氏、公旗氏、翰公氏、賀氏、盧氏，皆姜姓也。⁽²⁷⁾這些姓氏，大多相當罕見。在魏晉南北朝時，只有少數華夏門閥家族自稱是「炎帝之裔」，其中最著名的應是博陵崔氏。在中國古文獻中，有申、呂、

⁽²⁷⁾ 《潛夫論》9/35，志氏姓。

齊、許等國出於「姜姓」或「大嶽」之說。因此由魏晉到隋唐，相關的族姓如姜、呂、申、齊、桓、高、許、盧、紀，該等家族皆自稱是「炎帝之裔」。其中，不少姜姓家族成員曾在唐代出任宰相。

魏晉到隋唐，由於北族貴胄大量移入中原，進入朝廷與地方門閥社會中。也就在這一段時間，中國文獻記憶中有了「一些出身北方草原部族的「炎帝子孫」」。這是近世「炎黃子孫」概念的淵源。成於魏晉之時的《後漢書》中曾提及「西羌」是姜姓之族，三苗的後裔，然而並未提及炎帝。⁽²⁸⁾無論是三苗或姜姓，都喻有「失敗者」或「受逐放者」之意。魏晉時有些進入關中的「羌人」家族，均自稱為黃帝後裔，似乎他們也不接受自己是「三苗」或「姜姓」後裔之說。由漢代、魏晉文獻看來，「炎帝姜姓」是相當普遍易見的歷史記憶，因此進入關中的「羌人」大姓，應很容易藉由「羌為姜姓之別」這樣的文獻記憶來自稱「炎帝後裔」。他們並沒有如此，顯示在漢晉之時，「炎帝」還不是普遍受人們攀附的英雄祖先。

《周書》記載鮮卑宇文氏之祖先由來——「其先出自炎帝神農氏，為黃帝所滅，子孫遜居朔野。有葛烏菟者，雄武多算略，鮮卑慕之，奉以為主，遂總十二部落，世為大人」⁽²⁹⁾。《周書》雖為唐代所修，但北周沿襲中國王朝修史的傳統，也曾命官修國史，以為後世修史者所本。因而根據此記載，北周王室可能是自稱炎帝後裔的。到了隋唐時期，自稱是炎帝神農氏後裔的貴胄家族就更多了。寫於唐天寶三年的宇文琬墓誌稱，此代郡武川的宇文家族出於炎帝之裔。⁽³⁰⁾此證

(28) 《後漢書》87/77，西羌傳。

(29) 《周書》1/1，帝紀。

(30) 《宇文琬墓誌》，見《八瓊室金石補正》，唐 29

明唐代的確有鮮卑宇文家族自稱為「炎帝後裔」。《新唐書》中有一段記載，唐代武后曾問臣下道，有學問的人談起各氏族的由來，都說是炎帝、黃帝之後裔，難道上古沒有一般老百姓嗎？⁽³¹⁾由此可見，這時自稱「炎帝」子孫的家族已相當多。

出於契丹的遼，在中古時期也被視為鮮卑後裔，因此元代托克托所撰《遼史》之中採取《周書》之說，認為遼是炎帝之後。⁽³²⁾然而《遼史》中也提及耶律儼的說法，稱遼為軒轅之後。由於此說較晚出，所以《遼史》作者認為不可信。⁽³³⁾耶律儼本人為遼貴裔，又曾受命編遼之國史實錄，因此他的說法可代表一種「上著觀點」。進入中國的部分遼人，對於本族族源此時有一種典範說法，那便是「黃帝後裔」。遼代修史的耶律儼，必然曾讀到修於唐代的《周書》，也接觸到「宇文鮮卑為炎帝後裔」之說。顯然，他刻意選擇「黃帝」為攀附對象；這樣的歷史敘事之「選擇」，顯示進入中原的遼人貴胄不甘以「炎帝後裔」自居，而願攀附更核心、更尊貴的祖源（黃帝）。無論如何，《遼史》作者（元代蒙古史家托克托等）解釋遼為炎帝之後，有一段話稱：「庖犧氏降，炎帝氏、黃帝氏子孫眾多，王畿之封建有限，王政之布濩無窮，故君四方者，多二帝子孫，而自服上中者本同出也。」⁽³⁴⁾這段文本在兩方面值得我們注意。一方面，由此可見

⁽³¹⁾ 其文為：「諸儒言氏族皆本炎、黃之裔，則上古乃無百姓乎？」見《新唐書》125/50，張說。

⁽³²⁾ Patricia Ebrey 認為宋元時期，中國史家已不將這些族源歷史加諸於契丹、女真、蒙古等族群之上；這並不完全正確。如本節所言，契丹曾攀附黃帝，蒙元時期的中國與蒙古學者認為契丹出於炎帝；漢人朝官曾稱女真為黃帝後裔，但為金王室否定。

⁽³³⁾ 《遼史》63/1，世表。

⁽³⁴⁾ 同前。

自北朝、隋、唐以來，除攀附黃帝外，攀附炎帝的貴胄家族也不少。另一方面，在元代蒙古史家主持編修的《遼史》相關歷史敘事中，史家以「君四方者」（統治天下者）皆同出炎、黃，來合理化遼以「外夷」入主中國之事，同時也以「同出於炎、黃」來模糊化四海域內夷夏之分——這是很有意義的歷史與血源建構。

南方的廩君、盤瓠子孫

在魏晉南北朝時，漢人作者稱今四川東部、東南，湖北、湖南一帶散居各山間溪谷之人群為「巴」、「蠻」或「蠻夷」。其地域，據史載，「北接淮、汝，南極江、漢」。對南方華夏而言，這些都是常為寇患的人群。⁽³⁵⁾當時華夏對這些南方異族的分類概念大約為，分布偏北的是「廩君種」，分布在南方及東南的是「盤瓠種」；這稱法，表示華夏將他們視為「廩君」與「盤瓠」的子孫。在中國文獻中，關於「廩君」漢晉以來有一生動的傳說。如《後漢書》對「巴郡南郡蠻」的記載稱，當地有五大姓，四姓祖先都出於黑洞，而巴氏祖先（務相）獨出於赤洞。他們以各種辦法來爭王，結果都是巴氏之祖得勝……。相關文本如下：

巴郡南郡蠻，本有五姓：巴氏、樊氏、瞫氏、相氏、鄭氏，皆出於武落鍾離山。其山有赤黑二穴，巴氏之子生於赤穴，四姓之子皆生黑穴。未有君長，俱事鬼神。乃共擲劍於石穴，約能中者，

⁽³⁵⁾ 《宋書》97/57，豫州蠻

奉以為君。巴氏子務相乃獨中之，眾皆歎。又令各乘土船，約能浮者當以為君。餘姓悉沈，唯務相獨浮。因共立之，是為廩君。⁽³⁶⁾

這文獻接著敘述廩君（務相）與「鹽水女神」的故事。廩君乘著土船，從夷水到鹽陽。鹽水女神愛上他，要廩君與她共廝守於此。廩君不肯。於是鹽水女神晚上與廩君在一起，白日便化為蟲，與億萬的蟲漫天飛舞，遮天敝日，以阻止廩君離去。過了十餘日，廩君趁機射殺鹽水女神，天才開朗。從此廩君成為夷地之王，四姓都臣服於他。這文獻又稱，廩君死了後，他的魂魄化為白虎。⁽³⁷⁾

在南北朝至唐代間，「廩君」有時被視為「巴人」的祖先。如《晉書》稱巴西宕渠地方豪傑李特為「廩君之苗裔」。⁽³⁸⁾宕渠約在今川東渠縣附近。此一李氏家族，《魏書》中稱之為「賓人」，然而亦稱之為廩君苗裔。當時「巴人」的概念很模糊。《宋書》作者則指稱當時的「豫州蠻」為廩君後裔，並稱西陽之「巴水、蘄水、希水、赤亭水、西歸水」一帶，有許多被稱作「五水蠻」的非漢族群，都是廩君後裔。⁽³⁹⁾這些地名、水名所指，大約是在今日的鄂東北一帶。

唐代杜佑在其所撰《通典》中稱，「廩君種，不知何代；初巴氏、樊氏、瞫氏、相氏、鄭氏，五姓皆出於武落鍾離山」。接著他敘述廩君故事，刪除擲劍、乘土船、鹽陽女神等情節。然後他稱，廩君與四姓之後便是當時「巴、梁間」各巴人族系的祖先；⁽⁴⁰⁾此文獻所稱

(36) 《後漢書》86/75，南蠻西南夷列傳，巴郡南郡蠻。

(37) 同前。

(38) 《晉書》120 20，李特載紀。

(39) 《宋書》97/57，豫州蠻。

(40) 杜佑，《通典》，南蠻上，廩君種。

巴人，指的是川東、鄂西一帶山區族群。該書之「板楯蠻」條目中也記載，西魏文帝大統十一年（545），泗水、漢江一帶蠻夷為亂，唐州蠻田魯嘉亦叛，並自號為「荊河州伯」。又稱在後周時，「蠻帥冉令賢、向五子王等反」，攻陷白帝城。後周武帝派軍隊鎮壓這次變亂，並殺了許多「蠻夷」，從此這一帶較為平靜。⁽⁴¹⁾在此文献中，我們知道這些被漢人視為「廩君種」的蠻夷亦有漢姓；至少他們中一些豪長家族，「冉」、「冉」、「向」等，是有如漢人之姓的。

關於盤瓠的故事，《後漢書》與《風俗通義》中記載如下：

昔高辛氏有犬戎之寇，帝患其侵暴，而征伐不剋。乃訪募天下，有能得犬戎之將吳將軍頭者，購黃金千鎰，邑萬家，又妻以少女。時帝有畜狗，其毛五采，名曰槃瓠。下令之後，槃瓠遂銜人頭造闕下。群臣怪而診之，乃吳將軍首也。帝大喜，而計槃瓠不可妻之以女，又無封爵之道，議欲有報而未知所宜。女聞之，以為帝下令不可違信，因請行。帝不得已，乃以女配槃瓠。槃瓠得女，負而走入南山，止石室中。所處險絕，人跡不至。於是女解去衣裳為僕鑒之結，著獨力之衣。帝悲思之，遣使尋求，輒遇風雨震晦，使者不得進。經三年，生子一十二人，六男六女。槃瓠死後，因自相夫妻。⁽⁴²⁾

這個故事大意是說，在高辛帝時，犬戎來犯。帝王懸賞募勇士殺敵人的主將，結果殺敵立功的卻是帝王家養的一條狗，「盤瓠」。高

(41) 杜佑，《通典》，南蠻上，板楯蠻

(42) 《後漢書》86/76，南蠻西南夷列傳

辛帝不得已，便如其所答應的，將女兒嫁給了盤瓠。盤瓠帶著妻子走入深山，在此他們繁衍後代。這故事的淵源不詳。⁽⁴³⁾《山海經·海內北經》有「犬封國」；同書〈大荒北經〉亦載，「有人名曰犬戎。黃帝生苗龍，苗龍生融吾，融吾生弄明，弄明生白犬。白犬有牝牡，是為犬戎。」與犬戎有關，此記載又出於「海內北經」，似乎顯示這個傳說中的「犬封國」在華夏之北或西北。三國時期魚豢作的《魏略》中，有一段內容提及「槃瓠」，這可能是「盤瓠」之名最早出現的文獻。這故事說，高辛氏時王宮中有一老婦人。有一天她得了耳疾，從耳朵中挑出一個大繭。婦人將這繭放在瓠盆中，上面以盤覆蓋。繭化為一隻有五彩毛色的犬，此犬被命名為「槃瓠」。⁽⁴⁴⁾《魏略》中又稱，陝西西部汧水至隴山一帶的「氐」是盤瓠之後。⁽⁴⁵⁾據此，盤瓠之國在西方。晉代郭璞為《山海經》作注，在注中他稱：「昔盤瓠殺戎王，高辛以美女妻之，不可以訓，乃浮之會稽東海中，得三百里地封之。生男為狗，女為美人，是為狗封之國也。」這記載也見於《玄中記》。此兩種記載中的「狗國」，又都在東方海上某地。

魏晉南北朝時，許多中原華夏南遷，因而對南方有更深入的接觸。此時「盤瓠之後」的非我族類概念被移到湖南一帶，指湘西之山居人群。後魏時期之酈道元，在《水經注》中稱，當時的武陵郡蠻夷便是盤瓠種；又稱，盤瓠的皮毛由其後裔珍藏代代相傳。唐代文獻也記載，黃國公冊安昌是盤瓠苗裔，其家族在巴東頗具勢力，與田、

⁽⁴³⁾ 因《風俗通義》與《後漢書》相關之內容全同，因此也可能前者是由《後漢書》之內容補入。

⁽⁴⁴⁾ 《後漢書》86/76，南蠻西南夷列傳，李賢注引《魏略》

⁽⁴⁵⁾ 《三國志》30/30，魏書，引《魏略》，西戎傳。

李、向、鄧等豪強家族各分得一部分「槃瓠」遺體之皮；這皮毛被裝在金匣中，按時受祭祀。⁽⁴⁶⁾以此看來，似乎當地有些大姓家族曾以「狗皮」傳家。因此華夏將盤瓠視為南方蠻夷之祖，可能因為本地諸大姓家族原來就有以神犬為祖源的傳說。魏晉的華夏作者們將此「起源」與漢文獻記載中的「犬封國」、「盤瓠」等傳說相結合。以「盤瓠」為南方蠻夷父系祖源，表現當時本地華夏對「蠻夷」男性之鄙視；以「高辛帝之女」為其母系祖源，顯示蠻夷女子在華夏眼中卻未必如此可鄙。我們也很難排除另一種可能：在魏晉時，湘西一些本地豪強由中國文獻記憶中認識「盤瓠」，因此以「有功於中國」的盤瓠子孫自居。

無論如何，在魏晉時期，部分南方蠻夷為「盤瓠之後」這一說法已非常盛行。《後漢書》在上引文之後，接著敘述道：

織績木皮，染以草實。好五色衣服，製裁皆有尾形。其母後歸，以狀白帝，於是使迎致諸子。衣裳班蘭，語言侏離，好入山壑，不樂平曠。帝順其意，賜以名山廣澤。其後滋蔓，號曰蠻夷。外癡內黠，安土重舊。以先父有功，母帝之女，田作賈販，無關梁符傳、租稅之賦。有邑君長，皆賜印綬。冠用獺皮，名渠帥曰精夫，相呼為俠徒。今長沙武陵蠻是也。⁽⁴⁷⁾

這一段文字，描述盤瓠死後其子孫的情形；事實上，作者描述的是當時（魏晉時期）的「長沙武陵蠻」，也便是今日湘西的山居之

(46) 《御覽》785，引《唐書》。

(47) 應劭撰，王利器校注，《風俗通義校注》（北京：中華書局，1981），佚文，四夷。

民。衣服是「身體」的延伸，在多族群雜處的情境中，人們常以「衣服」來表現彼此「身體」之區分。上文「好五色衣服……衣裳班蘭」，顯示當時本地已是多元族群並存的狀態。這個服飾傳統，以及相關族群區分體系，與近代苗族中各族系的情形十分相似。由此記載看來，與「廩君之後」最大的差異是，他們不對中國官府納賦稅；說是因其父盤瓠對中國有功，母親又是帝王之女。這只是漢人鄙夷他們的說法，事實上應是當時朝廷尚無力統治這地方的山間人群。

《南史》中稱「豫州蠻」為廩君之後，「荊、雍州蠻」為盤瓠之後；前者指的是今湖北、湖南之交的桐柏山、大別山等地之山民，後者指的是湖南西部與湖北西南的丘陵溪河地區之民。兩者約以長江為界。該文獻稱，在南朝之劉宋時（420-479），這些蠻夷順附者向中國納賦稅，但無雜稅與勞役。由於南朝宋人的賦役很重，因此附近貧困的漢人都逃入蠻夷之中。他們經常群起為盜，「結黨連郡，動有數百千人」，地方州郡對他們皆無可奈何。⁽⁴⁸⁾他們所居多在深山險要之處；在武陵地區的，有雄溪、構溪、辰溪、酉溪、武溪等地族群，時人稱之為「五溪蠻」。⁽⁴⁹⁾「五溪蠻」所居，約為今日湘西之地。他們與被視為廩君後裔的豫州（鄂東北）「五水蠻」不同。唐代杜佑之《通典》稱，南方蠻夷在「黔中、五溪、長沙閒」的是盤瓠之後，其在「狹中、巴、梁閒」的則是廩君之後；指的是相同的地域族群區分。干寶《晉紀》稱，武陵、長沙、廬江郡夷為盤瓠之後。可見唐代作者們，對此區分——盤瓠種在南、廩君種在北——約有一致的看

(48) 《南史》79/69，夷貊下，荊雍州蠻。

(49) 同前。

法。不過杜佑也承認，因種落繁衍、移徙，後來也很難區分盤瓠或廩君種了。《北史》中所記載的「盤瓠之後」範圍更廣，在東連壽春，西通巴、蜀，北接汝、潁的「江、淮之間」。⁽⁵⁰⁾

《隋書》中對當時南方「諸蠻」，頗有深入描述。該文獻稱，在南郡、沔陽、沅陵、清江、襄陽、九江、江夏等等這些南方郡縣中，常有蠻夷聚落。其與華夏之人雜居的，則與華夏沒有差別。由於晉室南遷，許多中國名門貴胄都遷來這些南方都邑，也為地方帶來講求禮儀與研讀經籍之風。然而其僻處山谷者，則言語不通，嗜好、居處與華夏全然不同，而與巴、渝等地之民卻習俗相通。該文獻又稱這些「蠻」為盤瓠之後，他們的衣服多班駁裝飾；更重要的是，他們很諱忌別人稱他們為「蠻」。該文也提及，南方有些特別的風俗，如為紀念屈原的「競渡之戲」。⁽⁵¹⁾說他們諱忌別人稱之為「蠻」，以及稱都邑附近的「蠻」已與華夏在習俗上無差別；這些記載，生動的顯示當地漢與非漢間的族群關係，以及進行中的認同變遷過程。在此多溪流而常使用舟船的地理環境中，將競渡之戲強化為一種紀念屈原的南方華夏文化，則更有其意義——在龍舟競渡之誇耀與展演中，華夏文化與相關認同更容易在「南蠻」中傳播。

唐代以後，由於湖北西部、東部及湖南北部大多成為漢人所居之地，中國文獻中有關「廩君種」、「巴人」等等之記載就愈來愈少了。但在地方上，是否這些山區、偏遠鄉間居民已成為毫無疑問的「漢人」，仍值得懷疑。元代史家馬端臨在《文獻通考》中，對涪州

⁽⁵⁰⁾ 《北史》95/83，蠻。

⁽⁵¹⁾ 《隋書》31/26，地理下。

(今重慶市涪陵至彭水一帶)各族群有「夏、巴、蠻、夷」四種分類。他稱，夏就是中夏(中原華夏)之人，巴是麋君之後，蠻則是盤瓠種，夷則是白虎之裔。又稱，夏、巴居於城郭；蠻、夷則居山谷，但仍向中國官府貢絹。⁽⁵²⁾巴人居於城內，表示此時他們皆已漢化，離全然成為漢人已不遠了。

唐代以後，被稱作「盤瓠子孫」的人群，有往南方及東南擴延的趨勢——並不是這些「蠻夷」往南遷徙，而是後來華夏開始稱廣西、貴州等地丘陵山地聚落人群為「猫」、「猺」、「獵」，並認為他們是由兩湖擴散、遷移來的「盤瓠子孫」。南宋葉錢為《溪蠻叢笑》所作序中，稱「五溪之蠻皆盤瓠種也……今有五，曰猫、曰猺、曰獠、曰獵、曰乞佬」。⁽⁵³⁾此表現宋人之「盤瓠種」概念已向南方延伸。也是由此時起，猫(苗)、猺等族群稱號，逐漸普遍被華夏用來稱呼南方各非漢人群。南宋范成大的《桂海虞衡志》，稱「猺本盤瓠之後，其地山溪高深，介於巴蜀、湖廣間。」在此書中他所描述的，主要是廣西桂林附近縣邑的「猺」，並稱他們有祭盤瓠之俗。⁽⁵⁴⁾《南越志》記載，猺人各族都是盤姓，分為高山猺、花肚猺、平地猺；又稱，平地猺，「以盤占為始祖，盤瓠為太宗」。⁽⁵⁵⁾《明實錄》記載，有一廣

(52) 《文獻通考》321/7，輿地考，古梁州，涪州。所謂「白虎之裔」，應是《通典》所稱的「板楯蠻」，在其它文獻中也稱作「白虎復夷」。據文獻記載，「秦昭襄王時有一白虎，於蜀、巴、漢之境傷害千餘人。昭王乃募有能殺虎者，賞邑萬家。時有巴郡閭中夷廖仲等，射殺白虎。昭王以其夷人，不欲加封，乃刻石盟要，復夷人頃田不租，十妻不算」。復，也就是免除。他們因除虎害有功，而被免除賦稅。

(53) 朱輔，《溪蠻叢笑》，見於《中國少數民族古籍集成》（漢文版），第83冊（成都：四川民族出版社）。

(54) 范成大，《桂海虞衡志》（上海：商務印書館，1930）。

(55) 蕭智漢，《新增月日紀古》，七上/七月卷上/十四日（台北：中央研究院漢籍電子文獻1.3版）。

西山間豪長韋觀敬，赴京進貢，自稱他的祖上韋本聰等「係七賢峒盤瓠子孫」。⁽⁵⁶⁾明代的《赤雅》文中稱，猺為「高辛狗王之後」；⁽⁵⁷⁾語中頗有鄙夷之意。此文獻中也記載，猺有祭盤瓠之俗。成於清初的著作《粵述》中載，「百粵諸蠻，醜類至繁，然大要不出猺、獞二種，皆槃瓠後也」；這是將當時漢人觀念中兩廣所有的猺、獞，都當作是盤瓠後裔了。⁽⁵⁸⁾將「盤瓠後裔」稱為「醜類」，也表現當時漢人對南方異族的鄙夷。清初陸次雲所作《峪谿纖志》中，稱苗人為盤瓠之後，「帝譽高辛氏以盤瓠有殲溪蠻長之功，封其地，妻以女，生六男六女，而為諸苗祖」。此文獻也稱，苗人有年首祭盤瓠的習俗。⁽⁵⁹⁾以上部分文獻內容似乎表示，南方苗、猺等蠻夷也自稱是盤瓠後裔，因而有祭盤瓠之俗。

盤瓠與盤王子孫——本土觀點

明代鄧雲霄在其遊記文中記載當時「負版猺」之歌謠；譯詞中有，「蜜蜂飛來千丈高，槃（盤）王子孫在山好」之句。⁽⁶⁰⁾我們很難確定，以上這些文獻記載相關內容，是漢人觀察者或伴隨之本地譯者將南方非漢族群之神性祖先譯作「盤瓠」、「盤王」？或是，本地非

⁽⁵⁶⁾ 《明實錄》，武宗實錄 65。

⁽⁵⁷⁾ 鄭露，《赤雅》，知不足齋叢書本（北京：中華書局，1985），頁 2。

⁽⁵⁸⁾ 閔敘，《粵述》（北京：中華書局，1985），頁 18。

⁽⁵⁹⁾ 陸次雲，《峪谿纖志》，見於《中國少數民族古籍集成》（漢文版），第 83 冊（成都：四川民族出版社）。

⁽⁶⁰⁾ 鄧雲霄，《遊九疑山記》，見，歲時習俗資料彙編，《新增月日紀古》，九下/九月卷 F/十六日，引《永州府志》。

漢族群受漢化影響，而以盤瓠（或盤王）為自身的神性祖先？或者是，「盤瓠」、「盤王」原來就是本地的神性祖先，一直受到人們敬拜，只是在漢人書寫中成為污化的神異祖源？

前面我們曾提及，漢晉時「盤瓠」出現在華夏文獻中時，它或指西方或指東方海上之遙遠國度，後來才被用來指稱南方湘西武陵一帶的非漢族群之祖源。因此，無疑，原先它並非是出於南方的本土祖源記憶。再者，從兩湖到貴州、兩廣包含廣大的南方地域，多變化的地理環境，在此孕育各有區分的多元族群。我們很難相信，這樣廣大地域中的多元族群皆視「盤瓠」為其共祖，以及有相同或類似的盤瓠祖源記憶。無論如何，「盤瓠子孫」是華夏——在其英雄祖先歷史心性下——賦予「蠻夷」的一種「祖源」；藉此述說這些異族也是「英雄祖先」之後，但其祖先為一被污化的英雄。「盤瓠為南方蠻夷之祖」的社會記憶，在南方華夏邊緣漢與非漢間的族群關係中滋生，並藉著漢文字、文獻為媒介而流傳。在這樣的族群關係中，部分與漢人有密切接觸並深受漢文化影響的南方非漢族群，也自稱是「盤瓠」或「盤王」子孫了。

由唐代或更早以來，在華夏文獻中常有南方蠻夷祭祀「盤瓠」或「盤王」的記載。除了前面所舉的例子外，還見於南朝齊人所作《武陵記》中。該文獻記載，武陵有一高山，山上有崖洞，洞內有一狗形石，「蠻俗相傳，云是槃瓠象也」。⁽⁶¹⁾唐代牛寶在其所作《晉紀》中也稱：「武陵、長沙郡夷，槃瓠之後，雜處五服之內。槃瓠憑山阻險，每每常為害。猱雜魚肉，扣槽而號，以祭槃瓠。俗稱赤髓橫裙，

(61) 《後漢書》86/76，南蠻西南夷列傳，李贊注引。

即其子孫。」⁽⁶²⁾這是說，當時被稱作「五溪蠻」的族群有祭盤瓠的習俗。五溪地區，也就是沅陵以西的湘西地區。直到近世此一地區，湘西或包括湖南、湖北、貴州、川南交界地區的湘西苗族方言區，苗族中仍流傳「奶貴馬苟」（公主母、狗父，或神母、犬父）傳說。而且由鄂西至湘西，各地多有「盤瓠廟」等遺跡。⁽⁶³⁾「奶貴馬苟」故事內容，與漢文獻中所述的盤瓠故事略同；較大的差別是，後來盤瓠的兒子們因羞於其父為犬，而將其父殺死。

在瑤族中，以「盤瓠」為始祖的起源故事更為普遍。湖南南部江永等地與鄰接廣西西北之瑤族，民間珍藏的《過山榜》、《千家峒》、《盤王大歌》等文獻中，都以盤瓠與公主成婚生下各瑤族支系為主要內容。如以下這一則，《千家峒古本書》敘述：

以前我們祖先是在南京，江西省太和縣人士。住在青州石桂巷。太公李帛是狗王。平王與高王爭天下，狗王幫助平王殺了高王。無處謝。想來就將二女匹配狗王為夫妻。過了兩年身懷有孕，生下七子，分七姓名人，來到千家峒居住……。⁽⁶⁴⁾

廣西恭城瑤族自治縣，有「過山瑤」與「平地瑤」。據調查研究者稱，當地「過山瑤」祭盤瓠盤王，「平地瑤」祭盤瓠妻，即高辛王次女「婆王」。一九四九年以前，本地還有兩座「婆王廟」。⁽⁶⁵⁾廣西

(62) 同前。

(63) 龍生庭、石維海、龍興武等，《中國苗族民間制度文化》（長沙：湖南人民出版社，2004）；明躍鈴，「神話傳說與民族認同——以五溪地區苗族盤瓠傳說為例」，《廣西民族學院學報》27.3（2005）：91-94。

(64) 宮哲兵，《千家峒運動與瑤族發祥地》（武漢：武漢出版社，2001），頁172。

(65) 同前，頁86-87。

桂東鍾山縣的「平地瑤」，有過「朝踏節」的習俗。「朝踏節」也稱為「盤王節」。當地也有盤瓠助平王打敗高王，娶公主，生六男六女為十二姓瑤人之祖的說法。慶典舞蹈儀式中，有紀念盤王的儀式。⁽⁶⁶⁾

普遍流傳於湖南、廣西瑤族中的《過山榜》，顧名思義，是以皇帝所下榜文為形式的文本。內容大略為述說「龍犬盤護」護國有功，而娶得「評王」公主，其後裔也因此得到皇帝所賜——「天下一切山場田地，付與王僚子孫耕管為業；營生活命，蠲免國稅夫役」。這是借用朝廷威權，以及漢文字、文類書寫威權，來維護與合理化瑤人對華夏邊緣資源之擁有與使用權的文本。在各地的《過山榜》文本中，瑤族各支起源於「盤護（瓠）與公主」。如一份採於廣西舊義寧縣上北區盤瑤村民家中的榜文，其內容寫道：「評王卷牒，王僚子孫執照。過山防身，永遠蠲免身丁役……。評皇卷牒，其來久矣。僚人根骨，即龍犬出身。身高三尺，毛色斑黃」。然後，此故事說，評皇與高皇相爭戰，評皇意欲殺高皇。宮中有一龍犬，自告奮勇前往。評王允諾，事成將許配宮女給牠。盤護（瓠）渡海到高皇之國，咬殺高皇，取得首級，回到朝庭。評王果然將宮女許配他，並以女婿之禮相待。盤護與其妻進入山中，數年間生下六男六女。於是評王封盤護為「始祖盤王」，六男六女為王僚子孫。長男隨父姓盤，其餘則是沈、黃、李、鄧、周、趙、胡、鄭、馮、雷、蔣等姓。評皇並「敕令六男婚娶外人之女，以傳其后；敕令六女以繼其宗枝之源也」。⁽⁶⁷⁾

在部分瑤族中，「盤王」指的是「盤古」而非「盤瓠」。如一份

⁽⁶⁶⁾ 同前，頁84-86。

⁽⁶⁷⁾ 廣西少數民族社會歷史調查組編，《過山榜》，《瑤族過山榜文彙編》（中國科學院民族研究所，1964），頁7-9。

流傳廣東北部連山地區的《盤古書》，其內容稱，「盤古聖王置天地」，並造了女人與男人。後來由於人想吃雷公的肉，引得雷公下大雨淹沒大地。有一對兄妹躲在葫蘆中逃出，相婚配後生下六男六女。這六男六女分成十二姓，他們便是十二姓瑤人的由來。⁽⁶⁸⁾在這說明瑤人祖源的敘事中，並沒有「盤瓠」。二十世紀上半葉，在劉錫蕃所著《嶺表紀蠻》一書中，謂「盤古為一般瑤族所虔祀，稱之為盤王。瑤人以為人之生死壽夭貧賤，皆盤王主之。天旱禱盤王，昇王遊田間。」成於唐代的《蠻書》記載，「又黔、涇、巴、夏四邑苗眾……祖乃盤瓠之後。其蠻賊楊羌等，云綻盤古之後」。該文獻稱，這是在咸通五年（864），作者樊綽親自詢問而得的記錄。⁽⁶⁹⁾這應是最早見於中國文獻，湖南、貴州等地非漢族群自稱為盤古之後的記載。《南越志》也稱，盤姓瑤人「以盤古為始祖，盤瓠為太宗」；⁽⁷⁰⁾當前在有些瑤族支系中，也是盤古與盤瓠信仰並存。

許多瑤族關於盤瓠的祖源故事中，內容皆稱，他的兒子們因難以接受「犬父」，而將盤瓠殺死。瑤族中的椎牛等儀式，或被認為與其後世子孫贖罪及紀念盤瓠有關。此故事情節，表現被稱作猺或瑤的南方族群對「盤瓠」的複雜情感。一方面，在漢人政治、社會優勢下，以及在漢文化強大的文字記憶影響下，他們接受「盤瓠」為自身的祖源，並將之神聖化。另一方面，他們仍感受到以「犬父盤瓠」為祖之屈辱。以「盤古」為始祖，可謂是另一種「祖源歷史」選擇；部分南方非漢族群以此宣稱，自身有比華夏之「黃帝」更古老的起源。

⁽⁶⁸⁾ 陳摩人、蕭亭，《瑤族歌堂曲》（廣東：花城出版社，1981），頁2-15。

⁽⁶⁹⁾ 《蠻書》10，南蠻疆界接連諸蕃夷國名。

⁽⁷⁰⁾ 《新增月日紀古》，七上/七月卷上/十四日。

近代「苗族」與「瑤族」之形成，與世界其他各「民族」之形成一樣，皆經由「歷史化」過程——包括華夏知識分子對「苗、瑤」的歷史建構，也包括「苗、瑤」族群中知識分子之我族歷史建構。無論如何，在強調「科學、理性」的近代史學運動中，盤古、盤瓠皆因其相關記載之神異性而難在「歷史」中立足。在此情況下，蚩尤，一個中國歷史傳說中的異類英雄祖先，成為當代許多苗族宣稱的我族英雄祖先。這是一個值得注意的現象。

南方的蚩尤祖先

首先，我們可以略回顧，蚩尤在中國文獻記憶中的地位。在戰國至西漢的華夏著作中，蚩尤是敗於黃帝之手的古君長，一個失敗的「英雄」。如《史記》稱，「蚩尤作亂，不用帝命。於是黃帝乃徵師諸侯，與蚩尤戰於涿鹿之野，遂禽殺蚩尤」⁽⁷¹⁾。《莊子》記載，「然而黃帝不能致德，與蚩尤戰於涿鹿之野，流血百里。」⁽⁷²⁾另外，在《山海經》中對黃帝與蚩尤的這一場惡戰，有較神異的記載：「蚩尤作兵伐黃帝，黃帝乃令應龍攻之冀州之野。應龍畜水，蚩尤請風伯、雨師縱大風雨。黃帝乃下天女，曰魃；雨止，遂殺蚩尤。」⁽⁷³⁾漢代讖緯書《龍魚河圖》，對此有更精彩的描述：

黃帝攝政，有蚩尤兄弟八十一人，並獸身人語，銅頭鐵額，食沙

(71) 《史記》1/1，五帝本紀。

(72) 《莊子》9b/29，盜跖。

(73) 《山海經》，大荒北經。

石子。造立兵仗、刀戟、大弩，威振天下，誅殺無道不慈仁。萬民欲令黃帝行天子事，黃帝以仁義不能禁止蚩尤，乃仰天而歎。天遣玄女，下授黃帝兵信神符，制伏蚩尤。帝因使之主兵，以制八方。蚩尤沒後，天下復擾亂，黃帝遂畫蚩尤形象以威天下。天下咸謂蚩尤不死，八方萬邦，皆為弭服。⁽⁷⁴⁾

這不僅是將蚩尤視為好戰難馴者，而更將之當作是兵事及武器之創作者。在他死後，黃帝還以其形象來威脅不馴服的人。因此在漢晉時，蚩尤在祭祀與占卜中皆與兵事、戰亂有關。當劉邦起兵抗秦時，據史書記載，曾舉行祭蚩尤的儀式。漢晉及此後的中國觀星象者，以一種慧星「蚩尤旗」的出現，作為有戰亂發生的天文跡象。

在漢代注解經書者的書寫中，蚩尤與「九黎」、「苗民」等有了關係；或稱他是九黎君長，或稱九黎、苗民皆為效法蚩尤為惡的後世君長或部族。無論如何，九黎、苗民或三苗等，在漢晉時期都指的是古代某非華夏部族，而非指當時存在於華夏邊緣的某族群。這也便是為何他們多出現在解經者的書寫中，而在《史記》、《漢書》等史書對當時各邊裔部族的記載中，則未有任何族群被稱作九黎、苗民或三苗，更未有被稱作「蚩尤之後」的部族。「蚩尤」更與南方「蠻夷」無關；如前所言，南方「蠻夷」多被稱作廩君或盤瓠之後。唐宋以來，華夏文獻中漸提及南方「蠻夷」有祭「盤瓠」或「盤王」之俗，但在近世以前，也從未有文獻提及本地人自稱為「蚩尤子孫」。

宋代以來，當「貓」或「貓蠻」漸被華夏稱作「苗」及「苗蠻」

⁽⁷⁴⁾ 《史記》1/1，五帝本紀，孔穎達《正義》引《龍魚河圖》。

時，華夏的古「三苗」記憶始與南方非漢族群聯結。如明代的《炎檄紀聞》記載，「苗人，古三苗之裔也，自長沙、浣、辰以南盡夜郎之境，往往有之，與民夷混雜，通曰南蠻。」⁽⁷⁵⁾《黔書》稱，「古稱三苗之國，左洞庭，右彭蠡，則鄖、郢以上皆苗也。」⁽⁷⁶⁾部分湘、黔、桂等省區的非漢族群既被稱作「苗」，而「苗民」在中國文獻記憶中又與蚩尤有關，苗人自然易被識為「蚩尤子孫」了。雖然如此，在晚清以前中國文獻罕見「蚩尤」為苗人之祖的說法。進入二十世紀後，「蚩尤」才被認為是苗人或更廣泛的南方非漢族群之祖。

近代苗族知識分子在傳述、轉譯一些本土歷史故事時，有意將其中一個人物譯為「蚩尤」。如貴州關嶺地區苗族故事稱，「在遠古時候，有十八寨苗民居住在黃河邊上平原裡，蚩尤就誕生在這裏的苗民中。苗民們稱自己的寨子為阿吾十八寨，稱黃河邊上的平原為蚩尤壩」。故事說，蚩尤學法，武藝高強。他率領苗民先後與垂耳妖婆、黃龍公、雷老丘等爭戰，最後為苗民犧牲自己的生命。苗民也因而到處遷徙。⁽⁷⁷⁾

一個〈苗族遷徙歌〉中，率領苗民對抗強敵的是三位英雄，「甘驩卯畢」、「格蚩尤老」與「格婁尤老」。故事結尾也說，他們被打敗，三位英雄的子孫也開始逃亡。⁽⁷⁸⁾同書收錄一則流傳於川、黔、滇方言區的苗族古歌，編者將之命名為〈涿鹿之戰〉。內容中提及率領苗民抵抗外敵的英雄有，「格五爺老」、「格略爺老」、「格也爺

⁽⁷⁵⁾ 田汝成，《炎檄紀聞》（上海：商務印書館，1936），頁55。

⁽⁷⁶⁾ 田雯，《黔書》（北京：中華書局，1985），頁7。

⁽⁷⁷⁾ 田玉隆編，《蚩尤研究資料選》（貴陽：貴州民族出版社，1996），頁103。

⁽⁷⁸⁾ 同前，頁105-110。

老」，以及「格蚩爺老」與「甘驪卯碧」。據唱譯者解釋，「格蚩爺老」便是「蚩尤」。⁽⁷⁹⁾我們由「格蚩尤老」、「格婁尤老」，以及「格略爺老」、「格也爺老」、「格蚩爺老」等人名看來，這個被稱作「蚩尤」的本土傳說人物，只是其名中有兩字與「蚩尤」音近而已，實與中國古籍中的「蚩尤」無關。

苗族古歌中有《楓木歌》，內容為在黔桂間都柳江流域及湘黔間清水江苗族中普遍流傳的人類起源故事。⁽⁸⁰⁾此故事稱，楓樹心生蝴蝶，「妹榜妹留」，蝴蝶生了十二個蛋，蛋中孵出苗族遠祖「姜炎」、天神雷公，以及老虎、水龍、大象、水牛、老蛇、蜈蚣等。由於中國古文獻中有蚩尤為「姜姓炎帝」之裔的說法，因此更使得有些學者（特別是苗族學者）相信苗族遠祖「姜炎」便是「蚩尤」；認為黔東南苗族南部土語所稱的「姜炎」，台江等北部土語中所稱「姜央」，黔西北威寧苗族所稱「赤炎」或「格蚩爺老」，都是蚩尤。雖然將「姜央」、「姜炎」解釋為「姜姓炎帝之後的蚩尤」十分勉強，然而如此對「蚩尤」的攀附，以及在以上苗族民間故事中「蚩尤」被描述為領導苗族英勇作戰但終失敗的英雄，這些都顯示，華夏歷史記憶中一個失敗的悲劇英雄，黃帝的頑強對手「蚩尤」，被本土知識份子選擇來作為苗族英雄祖先——其意義在於，一方面說明本族群相對於漢族的邊緣地位，另一方面強調苗曾與漢對等相爭互競。

(79) 夏揚採編，〈涿鹿之戰〉，見田玉隆編，《蚩尤研究資料選》，頁137-159。

(80) 龍生庭、石維海、龍興武等，《中國苗族民間制度文化》，頁225-226。

另類歷史：南方的「弟兄祖先」祖源記憶

唐、宋時期華夏作者在「盤瓠子孫」之外，還記載了另一則有關武陵蠻夷祖源的說法。⁽⁸¹⁾宋代《太平寰宇記》之相關記載如下：

五溪謂酉、辰、巫、武、源等五溪。故老相傳云：楚子滅巴，巴子兄弟五人流入五溪，各為一溪之長。一說，五溪蠻皆槃瓠子孫，自為統長，故有五溪之號，古謂之蠻蠻部落。

唐代《十道志》中也有與此類似的記載。依此說，古代巴國被秦所滅後，巴王族有兄弟五人，流亡到酉、辰、巫、武、源等五溪地區；在此，他們各據一溪，成為本地的統治者。然而這些記載都提及另一種「五溪蠻」的祖源之說，也就是，五溪蠻皆「槃瓠子孫」。

「巴子兄弟五人」之歷史，便是前面我一再提及的「弟兄祖先歷史心性」產物。以上兩書提及此「五弟兄祖先故事」，並稱其為「故老相傳」或「故老云」，顯示這在當時已是一種消失中的歷史心性。由這個例子，我們可以知道「華夏認同」往南方的擴張，不只為本地歷史記憶帶來一些「英雄祖先」，或經過華夏歷史記憶修飾、包裝而污化的本地「英雄祖先」，也為本地原有的「弟兄祖先歷史心性」帶

⁽⁸¹⁾ 《太平寰宇記》120，叢書集成（北京：中華書局，1985）。唐代梁載所著《十道志》中即有「故老云，楚子滅巴，巴子兄弟五人，流入黔中」之說；見《太平御覽》171，州郡部17，江南道下，辰州條引《十道志》。唐人李吉甫之《元和郡縣圖志》中也稱，「辰州蠻戎所居也，其人皆盤瓠子孫。或曰巴子弟兄立為五溪之長」；見《元和郡縣圖志》卷30（北京：中華書局，1985）。

來很大的衝擊，使得由此產生的敘事愈來愈成為「鄉野傳說」。這個文本中所見的「故老相傳」，與《華陽國志》在引述「人皇弟兄九人」故事時稱此為「《洛書》曰」，兩者有同樣意涵——皆隱喻著所述只是一些將成為過去的、不可盡信的傳說而已。

在許多瑤族的「盤瓠與公主」故事中，盤瓠與公主生下六男六女，他們成為十二姓瑤人之祖。如前述廣西鍾山平地瑤所傳的故事中，這便是盤、沈、包、黃、李、鄧、周、趙、唐、胡、雷、馮等十二姓瑤人之祖的由來。道州陶川洞瑤族稱，「評王有七個外孫，在南京江西省太和縣結了婚。七弟兄有七個姓，即盤、黃、李、鄧、廖、翟、唐。又由盤姓分出一個盆姓。」⁽⁸²⁾

連南八排瑤族的祖先，據本地傳說為，一個人帶了八個兒子到連州居住，後來人多了，就分家，並且改成八個姓。軍寮排是老大，里八洞是二哥，火燒排是三哥，大掌排是四哥，馬箭排是五哥。另外三位弟兄遷到他處；最大的在油嶺排，第二個在南崗排，最小的在橫坑排。另一個說法是，唐郎白公的兒子，唐郎振髮一郎，他有兩個兒子。二子中的老大有三個兒子；他們的子孫成為油嶺排、南崗排、橫坑排的住民。老二有五個兒子；他們的子孫分布在軍寮排、里八洞、火燒排、大掌排、馬箭排。⁽⁸³⁾

在一個苗族的「神母犬父」故事中，「辛狗」與公主結婚後，生下一群兒女，大的「代熊代夷」為苗，小的「代乍代凱」為漢。後來苗兒們殺了犬父。犬父托夢稱自己肚子裡有財寶，要他們分。第一：

(82) 宮哲兵，《千家峒運動與瑤族發祥地》，頁 53。

(83) 陳摩人、蕭亭，《瑤族歌謡》（廣東：花城出版社，1981），頁 80-82。

天，漢兒先剖開犬肚，拿走了書；等苗兒來，只找到犁、耙等農具與祭祀法器。他們各奔一方後，從此苗兒從事農耕，漢人弟弟讀書。這個故事，與許多華夏邊緣非漢族群的故事一樣，以「過去」來說明為何「漢人」能讀書、識字，較有文化，而本地人為何只能耕地自養。更重要的是，這個「歷史」將漢與苗皆視為「神母犬父」之子，苗與漢是「弟兄」。在以上這些族群起源敘事中，「弟兄祖先歷史心性」下的敘事模式皆顯而易見。略有差別的是，以「盤瓠與公主所生六男六女」為十二姓瑤人祖源的歷史敘事，源始的「親手足」，祖先中並不排除女性，因此我們應稱之為「弟兄姊妹祖先歷史心性」，然而強調各次族群（如瑤族各姓）之對等合作與區分關係，仍為此歷史心性的核心精神。同時我們也可以略見，似乎愈受漢文化影響，「女性」愈容易消失在「歷史」之中。

黃帝子孫與南疆「漢人」

明清以來，大量江西、兩湖移民進入貴州、湘西、廣西等「苗」、「徭」等非漢族群所居之地。他們為這些地區添增了一些漢系家族；他們有漢姓，並可藉「姓」與「原籍」作為血緣與空間符號，將本家族繫於華夏歷史與地理空間之中。更重要的是，漢移民帶來的「歷史記憶」與家族觀念，以及隨著王朝勢力在此漸穩固而為漢人帶來的政治、社會優勢。特別是來到這些邊疆地區漢人上紳、官員，透過他們的言行、書寫，「華夏」與「蠻夷」的區分被不斷強化。

明代官員鄧雲霄，在其《遊九疑山記》一文中，記載他在萬曆年

間遊九疑山「禹祠」（祭祀大禹的祠廟）的情形。文中稱，當他到達時，「各源猺洞長率厥丈夫、婦女百餘人伏謁道傍」，擊鼓、吹笙而舞。他又描述當地「負版猺」婦女的穿著，對這些婦女他譏之為「黑如孟光、醜逾宿瘤」；孟光、宿瘤都是中國歷史文獻記載中的醜女。在此他「具牲醴，冠服，祭虞帝」。祭畢後，這些猺人男女同樣列隊吹笙、擊鼓，舞歌歡送如前。因此他循著前人舊例，分別賞賜諸猺男女。⁽⁸⁴⁾

我們再看宋代朱輔在《溪蠻叢笑》中，對當時五溪蠻地區「蠻鄉」漢人士紳的城中生活描述：

蠻鄉最重重午，不論生、熟界出觀競渡，三日而歸……。競渡預以四月八日下船。俗尚聚飲江岸。舟子各招他客，盛列飲饌，以相誇大，或獨酌。食前方丈，群蠻環觀如雲。一年盛事，名富貴坊。⁽⁸⁵⁾

如前所言，「溪蠻」指令湖南西部之「五溪蠻」。由此書名亦可知，作者對「蠻夷之俗」之鄙夷與嘲弄態度。這一段描述端午龍舟競渡的文字，呈現出一文化誇耀場景。此場景若為當時之史實，則我們可稱之為一種儀式化表徵，或一種儀式性文化展演。於此，城中的人或「漢人」以龍舟競渡，及以享用盛宴，來向鄉下、山間的「群蠻」或鄉下人誇耀。此場景不只被蠻夷觀看（群蠻環觀如雲），也被誇耀展示者自身觀看，因而強化其背後之社會本相——漢與非漢，城中人

⁽⁸⁴⁾ 鄭雲寶，〈遊九疑山記〉，引自《新增月日紀古》，九下九月卷下/十六日

⁽⁸⁵⁾ 朱輔，《溪蠻叢笑》

與鄉下人之區分。此場景被記錄下來——這種描述南方蠻夷風土、居處、服飾、飲食的述異之作，在明、清時期更為流行，成為一種以非漢蠻夷為描述對象的書寫文類。

在清代及二十世紀上半葉，透過此種文類及其文本之流傳，許多原被稱為苗蠻者在習讀漢文書之後，多開始踐行漢人年節習俗或根本自稱漢人。⁽⁸⁶⁾「漢化」產生在親近人群間的文化誇耀、區分與模仿、攀附之中。邊區的漢民、漢官，以誇耀漢文化來將自身區別於「土著」，以此強調漢與非漢的社會階序之分。常接觸這些「漢人」的土著，為了追求較好的、較安全的社會身分，則常模仿漢人習俗以攀附漢人認同。此「漢化」過程，首先似發生在土著社會上層。許多土著權勢家族假借漢人歷史記憶，編造家族（父系）譜系歷史，並在穿著及日常習俗上模仿漢人上紳（女性多仍保持本土穿著），以自別於其子民以及貧下的漢移民。此亦可見，我們不能將「漢化」單純視為一種族群認同變遷，它也涉及階級、性別等認同與區分。

一些南方的土著鉅姓家族，開始在中國歷史記憶中尋找適宜的「英雄祖先」。由於中國文獻中「虞舜」的事跡多發生在南方，因此他成為宜於假借的祖源。湖北恩施一帶土家族貴姓田氏家族，其族譜稱：「粵稽我始田氏開源其先國於虞，為虞氏。系出於窮蟬。蟬三世生嫂。嫂生舜於姚墟……。一世祖田爾毛，住南京應天府，上元縣城內。才兼文武。因征苗有功，大明王洪武特封湖廣軍民宣慰使司明威將軍之職。」⁽⁸⁷⁾這家族自稱是有虞氏之後。同地另一「土家」之田姓

(86) 目前以龍舟競渡為本地傳統的施洞苗族，其傳統或由此而來。

(87) 《田氏族譜》（1831；湖北省恩施縣檔案館藏）。

家族，則稱「田世雁門，系出有熊，黃帝之苗裔也」。⁽⁸⁸⁾這是參考《姓譜》一類的書，將此家族繫於「雁門田氏」而得的記憶。子孫廣佈於湖南、湖北、四川、貴州諸省少數民族地區的南方「滿」姓家族，其修於明末之族譜也稱，「粵稽我族發源於虞舜」。⁽⁸⁹⁾

另外，卯崗地區著名之士家族大姓，向氏，其宗譜稱祖先來源為：「前明誥授光錄大夫右柱國向公貴什，原籍江南江寧府上元縣。始自後漢大將軍向寵，佐劉先主有功，分鎮荊南。歷傳至元，授軍民宣撫使司之職，世守卯崗。」⁽⁹⁰⁾此也等於宣稱本家族為華夏之裔。另一份向氏宗譜資料，道光年修之《湖北施南府來鳳縣散毛司老寨染賢堂譜序》稱，「援我向氏出子姓，籍發展州，宋公子兮字向，其子孫遂以王父字為氏……。傳自宗彥公，自後晉天福年間官，封元帥，聲震南蠻，後即建業浣邑。」⁽⁹¹⁾貴州清水江流域的苗族各家族，也多稱其祖上來自「江西吉安」。如一分龍姓族譜《萬載流芳》所錄，本源「原系江西吉安府太和縣地名龍家村人氏」。⁽⁹²⁾前面我曾提及，「文類」在規範、導引文本書寫上的力量。在此我們可以看出，當南方土著大姓開始以「族譜」來記憶與建構本家族歷史時，漢文化之「族譜」文類及相關歷史記憶便開始規範、導引他們的書寫，並因此使他

⁽⁸⁸⁾ 《田氏新族譜》（1995；湖北省來鳳縣民族事務委員會藏）。

⁽⁸⁹⁾ 湘、鄂、川、黔、桂、粵、滇滿姓家史編輯組編，《南方滿族嬗衍史》（湖南麻陽縣，1998），頁6-7。

⁽⁹⁰⁾ 向氏宗譜傳贊，見於《湖廣卯崗等處世襲軍民安撫使司安撫使向氏譜》（1808；湖北省來鳳縣檔案館藏）。

⁽⁹¹⁾ 大清道光二十九年向堂廉撰譜序，見《湖北施南府來鳳縣散毛司老寨染賢堂譜序》（湖北省來鳳縣檔案館藏）。

⁽⁹²⁾ 《宗嗣序》（1794），見於《萬載流芳》（中山大學歷史人類學研究中心藏）。

們成為「漢裔」。除了代表華夏血緣符記的「漢姓」之外，代表華夏地緣符記的特定「郡邑」，也是援借攀引的對象。在湘西及貴州，常被人們援引的漢地故里常是「江西吉安府」或「南京應天府」，在四川，人們則常宣稱祖上來自「湖廣」或「湖廣麻城孝感」。

一九四〇年代，中央研究院歷史語言研究所的民族學者芮逸夫等人，在四川南部敘永地區進行苗族調查。在芮逸夫所寫之苗族田野日記中曾記載，當地楊姓苗人告訴芮先生：「苗家原由湖廣而來，係麻城縣孝感鄉大石包來；此間青苗即由該處來。」另一張姓苗人，其家藏族譜記載，「吾始祖公張敬佩，當初自大明洪武初二年，因貿易由湖廣麻城縣外出，及後來川……。」芮在此日記中寫道，他發現這兒的「苗人」均以說苗語為恥——此或也部分說明了為何本地土家、苗民要假藉或宣稱祖上為漢人。雖然如此，芮逸夫等人仍將本地人視作「苗人」。⁽⁹³⁾

在芮的日記中，還記錄了一湘古宋地區「九姓土司文廟重修碑記」。碑文記載，任姓土司家族祖先來自江南，「從傅友德平蜀，差往六詔，招安有功，引夷入貢，洪武五年奉命來守茲土。」而其子民則為，「有低牟苴者，生九男，曰九大族，分為九姓」。土司祖上曾建功於茲的「六詔」，是指雲南大理、昆明及鄰近地區，其民的祖源又涉及雲南「九隆傳說」中的「低牟苴」。一個可能是，如族譜所言，此任姓土司的祖先曾在明初建功於雲南，後來帶了部分雲南地區的土著殖民於此地。但更有可能是，這個任姓土司家族原來便是六詔地區鉅族，在明代邊務政策下，被移來古宋地區為土司。無論如何，

⁽⁹³⁾ 《芮逸夫田野日誌，1942-1943》（台北：歷史語言研究所藏未刊手稿）。

此也顯示本地各族群在認同上的混雜與多元。

以上這些土家、苗人之土司、大姓甚至一般民眾，皆自稱祖上來自於「湖廣麻城」、「南京應天府」、「江西吉安」等等。由這些「祖籍」在相關地區之流傳普及程度來看，我相信這些祖源多半是虛構的。在羌族地區，道光《茂州志》稱，當地清代五個上百戶（土著首領）的祖先都來自漢區；大姓、小姓、大姓黑水、小姓黑水四上官家族的祖籍都是「湖廣」，松坪上官的祖籍則是陝西。⁽⁹⁴⁾在清代文獻資料中，雲貴地區的土司多「南京籍」，四川土司多「湖廣籍」，皆反映此現象。他們甚至可以藉著家譜中之「姓氏源流」，成為黃帝之裔。廈門大學人類學博物館中有一幅清代畲人家族祖圖，圖中將此家族起源溯自「黃帝」，也就是黃帝曾孫高辛帝之女，與一犬「龍期」（盤瓠）成婚生子之故事。

此種種資料皆說明，漢化之歷史過程在中國西南及南方邊緣造成模糊的華夏邊緣。在此過程中，土司或本地大姓攀附漢人起源，以強調本家族在地方上較優越的社會階序地位，是一重要關鍵。接著，似乎許多家庭、家族也仿效其頭人、土司而得到漢人祖源，並踐行漢文化習俗。這些都可以說明，為何當今這些少數民族之我族歷史文化建構中，常隱含「漢」歷史文化成分。⁽⁹⁵⁾許多中國西南少數民族均有此普遍特質——「漢」與「非漢」在此難以作截然畫分。這個現象，說明其背後有一歷史過程，使得本地在清末民初時成為一模糊的華夏邊

⁽⁹⁴⁾ 楊迦憲等修，道光《茂州志》（1831）。

⁽⁹⁵⁾ 此是指，如當今羌族普遍自稱是「大禹」的後裔；部分彝族知識分子也認為，彝文化為古老華夏文化的源頭之一。又如本章所言，許多南方少數民族自稱為「蚩尤」或「炎帝」的後代，都是類似的例子。

緣。此現象同時也見証在歷史上不斷發生的一社會過程——在階級、性別、地域之區分下，親近人群間的相互歧視與模仿、攀附。

第九章

華夏社會邊緣的英雄祖先記憶

以上各章所提及的，大多是華夏政治地理邊緣的黃帝攀附。所謂華夏「政治地理」邊緣，在我們一般觀念中似乎也就是漢與非漢的族群邊緣。我不願稱之為「華夏族群邊緣」，乃因為，若我們稱有共同祖源信念（common belief of origins）的人群共同體為「族群」，那麼由戰國至明清，華夏域內並非所有人的祖先源流記憶都能與「黃帝子孫」血脉相接。而是，有此譜系記憶的人群有一個由社會上層漸及於下層的擴張、展延過程。這個變化關鍵，也就是家族——有「姓」與族譜記憶的族群——在中國社會中的發展。

關於中國宗族或家族，中西學者早有許多論述；他們多將之視為一種中國社會結構特色。將之視為一種社會結構，似乎表示中國人自古以來一直凝聚在一個個「家族」之下。這種看法忽略了，有姓與文字族譜記憶的族群體之存在與廣布，在中國有一個發展過程。殷墟卜辭常見「多生」一詞；「多生」即「多姓」，學者認為這是人們對王族之外的異姓貴族之泛稱。⁽¹⁾西周金文所見，當時有「女子稱姓」的習俗，顯示這些以婚姻為結盟手段的貴族都是有姓的。銘文中常提及作器者（貴族）之妻、女、母之姓，作器者藉此誇耀本國、本家族

⁽¹⁾ 劉桓，〈試說「多生」、「百生」與「婚媾」〉，《陝西歷史博物館館刊》2（1995）：136-138。

的政治結盟關係。⁽²⁾無論如何，這些有「姓」的都是貴族之家。西周中晚期的一些銅器銘文中出現了「百姓」一詞，如兮甲盤銘文中的「諸侯百生」，叔女弋簋中有「百生朋友」，善鼎中的「宗人……百姓」。⁽³⁾這些「百姓」，應是諸侯國內或諸國間，許多不同姓之貴胄家族的泛稱。到了春秋戰國時，「姓」仍只是各地大小封君貴族及其後裔支庶的專利。許多先秦文獻中都提及「百姓」，其文本內容都顯示，這些「百姓」與統治者之間有密切關係。⁽⁴⁾甚至統治者是否能安於其位，都要看百姓是否奉服。因此，這些「百姓」約略與周之城邦時期「國人」所指涉之人群範疇相近，⁽⁵⁾或為「國人」群體的後裔及延伸。此不同於後世以「百姓」指所有人民。由一些考古出土的文獻或其它文字材料中，可以知道當時中國底層社會之民可能大多是沒有姓的。⁽⁶⁾

漢與魏晉南北朝時期，自稱或被視為「黃帝子孫」的族群，有增加、擴大的趨勢——有華夏域內之各朝帝裔與門閥世族，有以非華夏入居中國的君王，及他們轄下的部族領袖與大姓家族。到了唐、宋時

⁽²⁾ Ming-ke Wang, "Western Zhou Remembering and Forgetting," *Journal of East Asian Archaeology* (Leiden). Inaugural Issue vol.1, 1-4 (1999): 231-250.

⁽³⁾ 《兮甲盤》(三代 17.20.1)；《叔女弋簋》(三代 8.39.2)；《善鼎》(三代 4.36.2)。

⁽⁴⁾ 如《史記》以「百姓樂用、諸侯親服」稱美善政；見該書，27/87，李斯列傳。又如《國語》記載，「昔者之伐也，興百姓以為百姓」；見該書，7，晉語一。同書又稱，「諸侯義而撫之，百姓欣而奉之，國可以固」；見該書，8，晉語二。過去許多學者常以此認為，先秦時的百姓似乎比此後各王朝之百姓更享有「民主」。這樣的看法，忽略了先秦與後世的「百姓」所指涉人群有相當差異。

⁽⁵⁾ 關於「國人」的地位，請參閱杜正勝，「周代城邦」(台北：聯經出版公司，1979)。

⁽⁶⁾ 始皇陵秦俑坑考古發掘隊，「秦始皇陵西側趙背戶村秦刑徒墓」，《文物》3 (1982): 1-11；張政烺，〈秦漢刑徒的考古資料〉，《北京大學學報》(1958)；頁 179-184。

期，由於科舉盛行以來的社會流動，有「姓」並得溯及一個榮耀祖源（一位英雄）的家族，在中國社會中層裡逐漸普遍存在。也就是說，愈來愈多的士族之家，直接或間接成為黃帝世胄。到了清末及民國初年，在中國社會之中、下階層裡，這樣的人群單位便無所不在了。家族或宗族族譜的功能之一，便是將一群人的「起源」連結在中國典範歷史之軸線上。這條軸線的起點，便是黃帝；如此使得一個家族得以直接或間接與黃帝發生關聯。由於在歷史過程中，有姓及得到相關譜系記憶的家族愈來愈普遍，因而由此成為「黃帝子孫」的族群單位（家族或宗族），在華夏領域內也愈來愈多，且愈往社會中、下層擴張。

我們可以說，若古代華夏是一個「族群」，那麼在很長的一段歷史時期中，構成此族群的因子是以「姓」為血緣符記，並有可與中國主流歷史聯繫之歷史記憶的各個家族、宗族。在中國，約自漢代以來，「百姓」代表被統治的眾民即有此含意——受統治的是許多以「姓」為別的家族。一個值得探究的問題是：究竟從何時起，所有中國域內民眾都有了「姓」，或自何時起人們普遍有文字家族譜系歷史。前面我曾提及，唐武后曾問臣下，當前許多士大夫談起本家氏族，都說是「炎、黃之裔」，難道上古沒有百姓嗎？這位大臣張說，答道：

古未有姓，若夷狄然。自炎帝之姜、黃帝之姬，始因所生地而為之姓。其後天子建德，因生以賜姓。黃帝二十五子，而得姓者十四；德同者姓同，德異者姓殊。其後或以官，或以國，或以王父之字，始為賜族，久乃為姓。降唐、虞，抵戰國，姓族漸廣。周衰，列國既滅，其民各以舊國為之氏，下及兩漢，人皆有姓。⁽⁷⁾

⁽⁷⁾ 《新唐書》125/50，張說。

這段文字的大意是說，古時候的人像夷狄一樣沒有姓，後來從姜姓炎帝、姬姓黃帝以來，人們才開始以其所生之地名而有了姓。後來，統治天下者又以血緣、德業來為各人群立姓。如黃帝有二十五子，因「德」不同而分為十二姓。後來又有些姓來自於祖先的官名、國名或名字，如此有姓的族群愈來愈多，到了兩漢時期人人皆有姓了。這段記載顯示，一位唐代士大夫根據當時的歷史知識，曾認識到「姓族」有一個由上而下、由寡而眾的社會發展過程。然而，他將此發展之歷史過程定於黃帝時期至兩漢之間，則起點與終點都未免過早。晚至唐代，在偏遠與邊陲的鄉間可能還存在尚未有姓的民眾。無論如何，以上唐代張說的話，也顯示他認為有「姓」與否可作為華夏與夷狄之分野。宋代鄭樵在所著《通志》中稱：「三代之前姓氏分而為二，男子稱氏，女子稱姓。氏所以別貴賤；貴者有氏，賤者有名無氏。今南方諸蠻此道猶存。」⁽⁸⁾這段論述指出，上古時期在華夏之內只有上層貴族有姓氏，一般平民無姓氏，同時作者認為當時所有的「百姓」都是有姓的。雖然如此，唐宋時期的士大夫不見得都對當時邊緣、底層民眾有深入了解。或者說，當時在「中國」的空間與社會邊緣，華夏、蠻夷之分是相當模糊的。

即使我們相信到了唐代，或更早，所有的漢人民間家庭都有了「姓」，但僅只有姓，與有姓並得以文字族譜溯及一個在歷史上足以自傲的祖源，兩者仍有相當差距。偏遠的鄉間百姓，有些口傳的家族歷史記憶至今仍循著「弟兄祖先歷史心性」之敘事模式。⁽⁹⁾我曾在四

⁽⁸⁾ 《通志》25，氏族略。

⁽⁹⁾ 王明珂，〈羌在漢藏之間〉，頁215-19。

川西北部白草河流域的山村中，採錄人們的口述家族歷史。以下是兩位老人家的說法：

1. 聽我祖祖說，就是湖廣填四川的時候…。當時是張、劉、王三姓人到小壩來。過來時是三弟兄。當時喊察詹的爺爺就說，你坐在那兒吧。當時三弟兄就不可能通婚，所以就改了姓。劉、王、龍，改成龍。就是三條溝，一個溝就是杉樹林，那是劉家。另一個是內外溝，當時是龍家。其次一個就爭議比較大，現在說是王家。這三個溝，所以現在說劉、王、龍不通親。
2. 我們是湖廣孝感過來的，五兄弟過來，五個都姓王。主要在漩坪、金鳳、白泥、小壩。這五個兄弟，兩個到小壩；一個在團結上寨，一個在這裡。

我們可以看出，如此的「家族源流」記憶是以祖先的弟兄關係來合理化當前的族群關係（如例一中三條溝的村民），或表現期望與想像中的族群關係（如例二，小壩與鄰近三個鄉的王姓家族）；其敘事之重點，都在於表述或反映當前的「本地情境」（local context）。此與一般中國文字記載之族譜，在「英雄祖先歷史心性」下，以一個英雄祖先為起源，以線性家族歷史來區分主幹與分支人群之書寫有相當差別。⁽¹⁰⁾前者以「弟兄」隱喻並強調一種平等、合作與對抗的族群關

⁽¹⁰⁾ 因此，Patricia Ebrey 將「姓」作為漢與非漢間的族群邊界指標，或認為漢族的族群性表現在「姓」之上，是相當精彩的看法；此觀點值得再深入探究。我認為「姓」本身只是一個符記，其背後的「家族歷史」記憶則隱喻其族群認同。以此而言，只以口述「弟兄故事」為家族起源記憶的許多中國鄉間百姓，與有文字族譜記憶的族群體，此兩種有「姓」的族群其認同隱喻有相當差別。

係。後者以「英雄聖王」隱喻及強調貴賤、嫡庶、長幼間的社會階序。「弟兄祖先歷史心性」下的家族史，常反映一家族在「本地」社會族群結構中實際的或期望中的地位。家譜、族譜中記載的則是一種線性歷史，且是線性中國歷史的一個小分支，它們反映一家族與外在社會的聯結，及其在整體中國社會裡實際的或宣稱的優越地位。

家族譜系之文字記憶

由現存一些清代家譜序言看來，「修譜」對於中國鄉間百姓來說並不是一件容易的事；若非是數世積德累業，出得幾位入學得有功名的子弟，不容易完成此事。因此許多家族皆有姓，並得以溯及一個足以自傲的祖源，在中國民間社會中必然有一漸進過程。此漸進過程，與一些歷史記憶、文化習俗與價值觀，透過口述與文字逐漸往社會中、下層散布密切相關。雖然我們無法得知「姓」以及相關族源記憶，透過文獻、口述與圖像在中國社會中全面的流布與演變。但文獻記憶中的家族「系譜」，可作為一項很好的指標。也就是說，當某一族群（家族、宗族）的「祖先系譜」出現在中國文獻中並得以保存、留傳時，其意義在於該族群透過「我族歷史」宣稱一種自我認知（self-awareness）與認同（identity）；此種自我認知與認同，也得到當時主體社會的注意與認知。

在中國文字記憶中，黃帝作為「百姓」之共同祖源有其優勢。雖然中國先秦文獻中多處提及「姓」，但最詳細的記載見於《國語》有關黃帝後裔的描述：

同姓為兄弟。黃帝子二十五人，其同姓者二人而已，唯青陽與夷

鼓皆為己姓。青陽，方雷氏之甥也；夷鼓，彤魚氏之甥也。其同生而異姓者，四母之子別為十二姓。凡黃帝之子，二十五宗，其得姓者十四人，為十二姓。姬、酉、祁、己、滕、箴、任、荀、僖、姞、儇、依是也。唯青陽與蒼林氏同于黃帝，故皆為姬姓。同德之難也如是。⁽¹¹⁾

許多學者都曾在「史實」層面討論這篇文獻。但我們若由社會歷史記憶的角度來看，更重要的是這文獻提及許多上古之「姓」都出於黃帝後裔，因此它使得「黃帝之裔」容易被後世「百姓」借用與攀附。⁽¹²⁾如前引文中，唐代張說把各家族有「姓」的由來溯及黃帝二十五子，便是一個例子。南宋羅泌在其所著《路史》之中亦認為，太史公（司馬遷）將黃帝放在《史記》首章之始，理由之一便是因「後世氏姓無不出於黃帝」。⁽¹³⁾

文字系譜也就是「氏姓之書」；對此《隋書》作者曾溯其歷史，稱：

氏姓之書，其所由來遠矣……。周家小史定繫世，辨昭穆，則亦史之職也。秦兼天下，芟除舊跡，公侯子孫，失其本繫。漢初，得《世本》，敘黃帝已來祖世所出。而漢又有《帝王年譜》，後漢有《鄧氏官譜》，晉世，摯虞作《族姓昭穆記》十卷。齊、梁

(11) 《國語》10，晉語。

(12) 此文獻中黃帝有許多未得姓的兒子，對此，Charles Le Blanc 曾作一個生動的比喻：其有如空的括槽，才隨時被閭人之外的各家族甚至非華夏部族借用。見 Charles Le Blanc, "A Re-examination of the Myth of Huang-ti," *Journal of Chinese Religions* 13-14 (1985-86): 54.

(13) 羅泌，《路史》

之間，其書轉廣。後魏遷洛，有八氏十姓，咸出帝族。又有三十六族，則諸國之從魏者；九十二姓，世為部落大人者，並為河南洛陽人。其中國士人，則第其門閥；有四海大姓、郡姓、州姓、縣姓。及周太祖入關，諸姓子孫有功者，並令為其宗長，仍撰譜錄，紀其所承，又以關內諸州為其本望。⁽¹⁴⁾

以上這一段記載，在了解中國早期譜系記憶，以及在了解北族漢化上至為重要。前面我曾提及，華夏賴其「歷史」成為華夏，而此歷史中最重要的因素便是血緣與地緣符號。這記載說明中占以前文字譜系記憶在中國的發展。作者提及漢初的《世本》，該書所記載的帝王世系便是以「黃帝」為始。後漢至晉，許多門閥世家的歷史也出現在譜系書中。南朝齊、梁時，這樣的文字譜系記憶在南方愈來愈普遍。更有意義的是，該文作者稱，北方部族建立的北魏、北周政權也很注重文字譜系記憶的書寫。除了讓各個部族、部落貴族皆有「姓」（血緣符記）之外，還以河南洛陽或關內諸州來作為他們的「本望」（地緣符號）。這樣的文字譜系書寫，作為一種群體的歷史記憶，自然有助於使遷於中國的北族「本地化」。

以上這一段文獻記載，也說明在中國文字記憶中「黃帝血緣」由社會上層往下流動的過程。司馬遷作《史記》時，《世本》便是他重要參考文獻之一。這《世本》，據班固之言，「錄黃帝以來至春秋時，帝王公侯卿大夫祖世所出。」因此，這是帝王公侯等政治領導家族的系譜。晉人皇甫謐所作之《帝王世紀》，更不用說，記載的也是

⁽¹⁴⁾ 《隋書》33/28，經籍志。

帝王家譜。漢晉時的《鄧氏官譜》與《族姓昭穆記》雖失傳，但由書名看來，是記載一家或諸家門閥世族系譜之書。由《隋書》所載的氏姓之書來看，有帝王系譜，有以一地為主的諸姓譜，有以一姓氏為主的系譜，更多種名為「百家譜」的系譜書。這些祖先源流見於記載的「家族」，除帝王世家外，應即為《隋書》中所稱的郡姓、州姓、四海大姓等等。因此可以說，到了隋唐時代，有文字系譜記憶的「家族」，比起戰國至漢初時期增加了不少。唐代修譜之風更盛，此時著名系譜之書如《氏族志》、《姓氏錄》等，多為官方所修。學者認為，這是政治上的新興家族藉著官方力量支持，由修譜來重新評定氏族高下，以建立一個由皇室為中心的氏族集團。⁽¹⁵⁾唐代官修的《氏族志》中，錄有一百九十三姓，共一千六百五十一家；無論如何，這仍只是當時中國域內民眾人口金字塔的最上層。

至於這些「家族」的祖源，《新唐書》中對於各個宰相之家族有簡單的祖源介紹，因此可以顯示其大要。⁽¹⁶⁾在此文獻中，這些無論出身是漢或非漢的唐代宰相，其家族源始多直接或間接與黃帝有關，另有一些則與炎帝相關。譬如，張氏，「出自姬姓；黃帝子少昊青陽氏子揮，為弓正，始制弓矢，子孫賜姓張氏。」任姓，「出自黃帝少子禹陽，封於任，因以為姓。」又如，薛氏，「出自任姓；黃帝孫顓頊少子陽，封於任。十二世孫奚仲為夏車正，禹封為薛侯。」傅氏，「出自姬姓；黃帝裔孫大由，封於傅邑，因以為氏。」又如，周氏，「周氏出自姬姓；黃帝裔孫后稷」，后稷為周人始祖。又如，吉氏，

⁽¹⁵⁾ 歐陽宗書，《中國家譜》（北京：新華出版社，1992），頁74-79。

⁽¹⁶⁾ 《新唐書》75/15，宰相世系表。以下已說明資料出於此者，不另加註。

「吉氏出自姞姓；黃帝裔孫伯儵封於南燕，賜姓曰姞。」祝氏，「出自姬姓；周武王克商，封黃帝之後於祝。」董氏，「出自姬姓；黃帝裔孫有驪叔安，生董父，舜賜姓董氏。」以上皆為在唐代為相，或累世子弟多人為相的「黃帝子孫」。

唐代世家中的「炎帝子孫」亦不少。在《新唐書》中有封氏，「出自姜姓，炎帝裔孫鉅為黃帝師，胙上命氏，至夏后氏之世，封父列為諸侯，其地汴州封丘有封父亭，即封父所都。」又有宇文氏，根據此文獻其來源為：「神農氏為黃帝所滅，子孫遁居北方。鮮卑俗呼草為俟汾，以神農有嘗草之功，因自號俟汾氏，其後音訛，遂為宇文氏。」這只是部分直接攀附黃帝（與炎帝）的例子，其他如以姬周之王子，或漢之劉姓宗室為祖源的家族，間接也成為黃帝之後了。

文字譜系記憶的民間化與族譜文類之興

許多研究中國族譜的學者皆認為，宋代是中國系譜書寫史上一個變化關鍵年代。唐代官修的譜系書，大多在戰亂中散失。重新崛起的家族修譜之風，轉入民間私家士人之手而更見昌盛。魏晉至唐，不但許多譜系書是由官修，即使民間修纂者也必須上之官府，這是由於在此時期任官必需先問家世門第。但在宋代之後，任官不再「稽其譜狀」，因而家族系譜書寫也與官府脫了關係。⁽¹⁷⁾脫離政治威權的干涉，由此下至明清時期，各家族私家修譜之風大盛。到了清末民初，研究者認為已到了「姓姓有譜、家家有譜、族族有譜」了。⁽¹⁸⁾據估

⁽¹⁷⁾ 羅香林，《中國族譜研究》（香港：香港中國學社，1971），頁29；歐陽宗書，《中國國家譜》，頁79-81。

⁽¹⁸⁾ 歐陽宗書，《中國國家譜》，頁84。

計，從清代到二十世紀中葉，在中國各地所修之族譜不下兩萬種。⁽¹⁹⁾可以說，宋代以來中國家族修譜之風，持續以更快的速度往中國社會邊緣底層社會下移、擴散。

宋代以後的私修家譜，其中有一個重要成分便是「宗族源流」或「姓氏源流」。在這一部分，許多家族便與「黃帝後裔」直接或間接牽上了血緣關係。但大多數的例子，被攀附的不是「黃帝」，而是一個歷史上的名人貴胄。然而，由於在漢代司馬遷所作《史記》中，夏商周三代宗室皆黃帝之裔，東周列國王室之祖出於炎黃之後，唐代《氏族譜》中各名門上族也大都自稱是炎黃後裔，因此明清各家族之「宗族源流」很難不與黃帝、炎帝發生關係。特別是，明清時期學者仍熱衷於修纂統合萬宗的「姓氏書」。如清初學者顧炎武在其《日知錄》中所言：⁽²⁰⁾

愚嘗欲以經傳諸書次之。首列黃帝之子，得姓者十二人。次則三代以上之得國受氏，而後人因以為姓者。次則戰國以下之見於傳記，而今人通謂之姓者。次則三國南北朝以下之見于史者。又次則代北複姓遼金元姓之見于史者。而無所考者，別為一帙……。此則若綱之在綱，有條而不紊，而望族五音之紛紛者皆無所用，豈非反本類族之一大事哉？

顧炎武為明末著名學者，在清人入關之時曾參與抗清活動，並倡言天下興亡匹夫有責。以上他期望自己能完成的著作，一個以黃帝為

(19) 羅香林，《中國族譜研究》，頁62。

(20) 顧炎武，《日知錄》24，姓氏書。

起始統合萬宗以「反本類族」之書，雖然未見完成，但也顯示在其心目中構成此一體的單位是以姓為符號的「家族」，而「黃帝」是此一體之血緣起始。如此始於黃帝之「姓氏書」，自然將當時絕大多數的中國人都納入黃帝家族之內了。事實上，明代有官修的《萬姓統譜》，序言中稱：「夫天下，家積也；譜可聯家矣，則聯天下為一家者，盍以天下之姓譜之。」⁽²¹⁾此已明確表示以統譜來「聯天下為一家」的企圖。而此序言中，也將此萬姓一家之起始歸於黃帝。⁽²²⁾

明末清初曾積極反滿，後來遁入鄉間隱居著述的王夫之，曾著《黃書》以發揚民族之義。此書之書名，即有以黃帝為漢族認同符記之意。其書後序中稱，「述古繼天而王者，本軒轅之治，建黃中，拒間氣殊類之災」；更明白表述一個以黃帝為起始，以非我族類為邊緣的漢族族群想像。然而在同書中他也表示，許多住在帳幕中隨畜遷徙的，與住在邊疆與漢人風俗有異的人群，其祖源都是出於「數姓之胤胄」，也就是說，出於少數幾個姓。⁽²³⁾雖未言明，他所謂「數姓之胤胄」，主要應指的是「炎、黃後裔」。以此看來，以王夫之這樣的漢族中心主義者，在相關歷史記憶影響下，也曾將「炎黃子孫」之想像擴及到華夏域外「殊俗」之地。

族譜或家譜，是一個血緣群體的「歷史」，以文字書寫形式出現

(21) 凌迪之，《萬姓統譜》自序。

(22) 該序言解釋「萬幹一本、萬派一源」，稱：「考之世譜，曰五帝三王，無非出於黃帝之後。」

(23) 王夫之，《黃書》7，離合。其原文為：「夫三、五而降，其得姓授氏，為冠蓋之族，或稍陵夷衰微，遷徙幕占，南屯北戍，遠為殊俗者，其始皆數姓之胤胄也……。迨其渙散，不可尋憶，則有兄弟互鬥於原野，甥舅各畜其戈鋋，血肉狼藉，巴吞鵠禁，此非慘心痛體之事，而天地之所深悼哉。」

的「文獻系譜」，代表著「族群」以此強力宣告本群體的存在，並宣告其與整體社會的關係。此文獻之保存與流傳，使得此種宣告易為主體社會認知。因此有文獻系譜（家譜、族譜）的家族由上而下、由寡而眾的發展，其意義是：在華夏之域內，得以發聲且被認知並因此能與「炎黃子孫」血脈相聯的「族群」，自戰國以來由寡而眾、由上層而下層逐漸浮現——愈來愈多的社會下層族群單位（家族）得以宣稱自己存在，其存在也被主流社會所認知。這些「族群」，也就是構成更大的「族群」——華夏或漢系中國人——的次群體單位。

2

1

第十章

近代中國炎黃論述

十九世紀末到二十世紀初，中國由傳統帝制時期進入近代，在此期間發生許多的變化——所謂近代變遷。政體上由帝制而成為民主共和，對外關係上由天朝體制下的核心轉變為世界體系中的邊陲成員；社會變革雖然緩慢，但女性與下層平民也逐漸得到較多的社會參與機會。這些近代變遷，都是大家所熟悉的。在討論這些「近代變遷」時，我們經常強調其與傳統中國間的「斷裂」與「變遷」，而忽略了兩者間的「延續」或「延續性變遷」的部分。因此，當代國族國家（nation state）被視為近代產生的「想像群體」（imagined community），其「國族歷史」也被視為近代的創作。

這一章中，我將由貫穿本書的「黃帝子孫」（或炎黃子孫），以及「英雄徙邊記」之相關歷史記憶在近代的變化，來說明「華夏」與「中國」的近代延續與變遷。本書前面幾章的主旨可說是，「黃帝子孫」或「炎黃子孫」記憶在中國政治地理與社會邊緣的傳佈與擴展，造成有共同祖源記憶的「華夏」由核心而邊緣、由社會上層而下層逐漸浮現、凝聚與擴大。各種的「英雄徙邊記」歷史記憶，作為「黃帝（與炎帝）子孫歷史」的一分支，更在華夏社會與政治地理邊緣扮演開拓華夏認同的前鋒。一位北朝時期的胡人部族領袖，宣稱自己是「奔於北蠻」的華夏英雄祖先之後，一位明代七司宣稱本家族之「英雄祖先」為唐代來此平亂的中國將領，一位清代川西的鄉間百姓宣稱

其祖先為「湖廣填四川」時到此開荒定居——這些在正史、族譜、方志與口述中的「英雄徙邊記」歷史記憶，都將許多邊緣人群納入「炎黃子孫」之華夏認同中。由春秋戰國到明清，華夏便在此延長過程中逐漸形成一有共同祖源記憶的群體。

近代國族的特色之一是：明確的「國族邊界」取代了模糊的「帝國邊疆」。這是國族主義下資源競爭的結果。清末以排滿興漢為號召的革命派人上，他們所要建立的「中國國族」曾指的是傳統「中國」概念中受四方蠻夷包圍的「漢族」，也就是華夏。然而由漢代或更早以來，在華夏及其邊緣各族群的歷史記憶中，漢與非漢之間並沒有明確的族群邊界——誰是炎黃子孫或李陵、文成公主的子孫，經常在爭議與變遷之中。這樣豐富、多元的歷史記憶，自然讓許多華夏知識分子得以透過「歷史」，將滿、蒙、藏等族納入中國國族之中。更重要的時代背景是，當時歐日列強積極營謀他們在西藏、蒙古、東北與西南邊區的利益。在此如的「邊疆」爭奪下，合「華夏」與「四裔」而為「中華民族」，逐漸成為晚清與民國初年許多中國知識分子心目中的國族藍圖。在此國族藍圖下，近代中國知識分子的重要學術使命之一便為書寫「國民歷史」或「民族史」，將過去被華夏視為「蠻夷」之族群納入國族與國民範疇之內。

我們可以由此角度，度量近代中國變遷——當中國不僅是華夏的中國，而是包含漢族與少數民族的中國，當其構成因素不只是帝王將相與「百姓」家族而是一個一個的「中國人」，那麼其認同「主體」是否仍得由傳統中國的黃帝或炎黃子孫記憶來擇成？其「邊緣」是否仍藉由「英雄徙邊記」來調整？以下我將說明，早期中國民族史作者們的確曾作此嘗試，表現當代中國民族認同與華夏認同間的歷史延續

性。另一方面，我也將說明以「炎黃子孫」及「英雄徙邊記」歷史記憶重構此民族體有其困境與不足，需由新的學科知識如考古學、民族學、語言學、體質學等為此提供彌補——此表現當代中國民族認同與華夏認同間的差異與變遷。

國族歷史建構初期的炎黃子孫記憶

在近代國族建構中，最重要的歷史書寫便是「民族史」。「民族史」是一種近代產生的新文類，但它仍基於以歷史記憶來強化群體認同之人類族群本質，也基於一社會長期歷史記憶中累積的心性、文類等概念。以前者而言，「民族史」也是一種「根基歷史」；以後者而言，如在中國，它不僅承繼過去《史記》、《漢書》、《華陽國志》等文獻中的歷史記憶，也承繼其中所蘊含的歷史心性與正史、方志等文類概念，以及與歷史人物、時間、地理、事件相關的敘事符號之社會文化意涵。因此在某種程度上，它也承繼了這些歷史心性、文類與敘事符號所蘊含的知識權力。

因此在中國傳統歷史敘事文化下，在漢族核心主義下，早期「民族史」便以「黃帝」為中心，開展種種凝聚國族的歷史論述。「黃帝」被認為是中華民族的始祖，他的嫡傳便是漢族；流於邊陲的黃帝支裔，或敗於黃帝後裔之手的他族英雄，則被認為是中國國族內諸多非漢「少數民族」的祖先。這樣的早期中國「民族史」書寫，主要是延續、擴大戰國漢晉以來的「黃帝子孫」，或唐宋以來的華夏「炎黃子孫」歷史記憶建構。⁽¹⁾一九〇五年劉師培寫成《中國民族志》一書。

⁽¹⁾ 沈松僑，〈我以我血薦軒轅：黃帝神話與晚清的國族建構〉，《台灣社會研究季刊》28

在此書中，他接受漢族西來之說，認為黃帝以前漢族之遷徙由西而東，在黃河流域發展其勢力；在此，漢族先與苗族雜處，後來漢族黃帝戰勝苗族之蚩尤，苗族受迫遷於南方。因此他視黃帝為漢族之開基祖；此後黃帝子孫之漢族，或行征伐，或行殖民、同化，遂得擴張並佔有中國之上。⁽²⁾在其論述中，黃帝子孫只是漢族；其餘如藏、蒙、滿等皆被視為異族。清末學者蔣由智（蔣智由）著有《中國人種考》一書。在該書中關於中國「漢種族」的起源，他也認為是由西方而來。來此之後，首先在黃河南北發展，最重要的領導者便是黃帝；黃帝敗蚩尤於涿鹿，戰勝苗族。他注意到黃帝子昌意「降居若水」、「娶蜀山氏女」等古文獻記載，因而認為古漢族又曾由中國北方移居於蜀。⁽³⁾如此，蔣所稱的「黃帝子孫」仍只是漢族。

晚清立憲派學者之國族建構藍圖，較能容納滿、蒙。如康有為在其文中曾提出，匈奴先祖「淳維」乃夏后氏苗裔，⁽⁴⁾因此「北方之人皆吾同種」，滿洲種人也不例外。⁽⁵⁾在一篇名為〈中國人種考原〉之文章中，署名為抱悶齋的作者稱，中國之漢、滿、蒙、回、藏人種，皆應出於黃帝，以此他反駁「中國人種西來之說」。其說略為，滿族之祖源肅慎，與高句麗、新羅、三韓等皆為黃帝孫、少昊之子「般」所封國之後；蒙古族為黃帝後裔夏后氏之苗裔，夏桀之子淳維在夏亡後逃到北方去，成為匈奴及後世蒙古族之祖；回族為黃帝子昌意後

(1997): 1-77；王明珂，〈論舉附：近代炎黃子孫國族建構的古代基礎〉，《歷史語言研究所集刊》73.3 (2002): 583-624。

(2) 劉師培，《中國民族志》（台北：中國民族學會，1962），頁 1-7。

(3) 蔣由智，〈中國人種考〉（上海：華通書局，1929），頁 88-89, 142-144。

(4) 此說見於《史記》之〈匈奴列傳〉，見本書第八章。

(5) 沈松儒，〈我以我血薦軒轅：黃帝神話與晚清的國族建構〉，頁 50-51。

裔，昌意之次子「安」居於西土，其國稱安息，因此回族所出的波斯（安息）人也是黃帝後裔；藏族所居之西藏為古三危之地，黃帝之妃女節生子「休」，「休」便是居於三危的三苗諸羌之祖。⁽⁶⁾以上中國民族史論述，顯然嘗試以華夏古老歷史記憶中的英雄祖先「黃帝」作為共同祖源，以凝聚漢、滿、蒙、回、藏各族於此國族之中。

在稍晚，民國成立後，歷史學者所建構的國族歷史中「起源」部分遠比上述「黃帝子孫」之歷史為複雜。「歷史」不只是凝聚一個中國民族，更在內部區分漢族各支系與各個少數民族。當時流行之種族、語族、文化等概念，被用來強化這些區分。雖然如此，黃帝仍是此各種版本歷史中的主角。王桐齡在其一九二八年所作之《中國民族史》中，認為最早的黃色人種由帕米爾高原遷徙下來，分為南北六支系；南三系為苗、漢、藏，北三系為滿、蒙、回。漢族先在黃河流域，後來往四方發展；苗族此時也在長江流域向北發展。漢族中的大英雄黃帝，打敗苗之蚩尤，成為幾支漢族的共主。⁽⁷⁾

約略同時，蒙文通完成其《古史甄微》一書，在此著作中他將中國上古民族分為海岱泰族、河洛黃族、江漢炎族三系。在其論述中，河洛黃族之黃帝，打敗江漢炎族之炎帝，殺蚩尤，若臨北方。⁽⁸⁾略晚，一九三〇年代另一《中國民族史》作者呂思勉，將中國民族之組成分為三派十二族：北派為匈奴、鮮卑、丁令、貉、肅慎，南派為羌、藏、苗、越、濮，漢族居其中。漢族之中，他又認為較可信的歷史始

⁽⁶⁾ 抱朴齋雜著，〈中國人種考原〉，見蔣由智，《中國人種考》。

⁽⁷⁾ 王桐齡，《中國民族史》（上海：上海書店，1989；據文化學社1934年版影印），頁12-13。

⁽⁸⁾ 蒙文通，《古史甄微》，民國叢書第一編（上海：上海書店，1989），頁24-61。

於三皇五帝，其活動大致在黃河流域。⁽⁹⁾雖如此，在其歷史論述中以「黃帝」為國族或漢族始祖之說已不復見。

同時期之林惠祥在其寫於一九三六年之《中國民族史》中，將古代中國民族之淵源系統分為十四系另加兩種。此十四系中，現代漢族之祖出自華夏系、東夷系、荊吳系與百越系——這是在漢族中分別核心與邊緣。在華夏系中，作者提及古稱炎帝為姜姓之祖，黃帝為姬姓之祖；然而是否真有其人，林惠祥對此存疑。他稱，姬、姜兩姓也就是兩個部落；「有部落即有酋長，炎、黃如有其人蓋亦即其酋長，真名是否如此，當時尚無文字，自然難稽，然亦無妨。」⁽¹⁰⁾在這樣的論述中，作者對於黃帝是否為真實歷史人物不願作出評斷，然而已表現其對於將國族歷史溯及於「英雄」已感不安。對當時具有民族學知識背景的學者林惠祥而言，民族系統的「分類」已比「溯源」更為重要。

自近代中國古史辨運動以來，學者對中國三皇五帝古史系統之質疑，使得愈來愈多的國族歷史研究者不願依藉「黃帝」來建立血緣性的國族。他們或將黃帝視為幾個相征伐的民族集團中某一集團代表人物。然而，「血緣」與「空間」仍是國族歷史中的主要元素。王汎森在最近一篇研究二十世紀初期中國新史家的文章中指出，傅斯年與蒙文通等直接或間接受西方啟蒙史學影響，而將「種族」、「地理」視為歷史中的要素。⁽¹¹⁾可以說，傅斯年與蒙文通著作中之「歷史」，與

⁽⁹⁾ 呂思勉，《中國民族史》（上海：上海書店，1989；據世界書局1934年版影印），頁15-16。

⁽¹⁰⁾ 林惠祥，《中國民族史，上冊》（台北：商務印書館，1983），頁99-100。

⁽¹¹⁾ 王汎森，〈從經學向史學的過渡——廖平與蒙文通的例子〉《歷史研究》2（2005）：59-74。

前述各中國民族史之作一樣，皆為以「血緣」與「空間」為敘事主軸的「根基歷史」（primordial history）。⁽¹²⁾在這一點上，它們與《史記》中以黃帝為華夏「血緣」起始、以黃帝征伐描述華夏「空間」的歷史敘事並無不同；只是，此時「種族」想像漸取代英雄祖先「血緣」想像。

雖然血緣性的「黃帝子孫」論述已漸從國族歷史中退出，但「英雄祖先歷史心性」以及相關文獻記憶，仍深深影響二十世紀上半葉的國族歷史建構。我們由前面所舉的幾個例子可以看出，以炎帝、蚩尤等為南方苗蠻集團或江漢民族之祖，以黃帝（無論是一個英雄或一集團領袖之代稱）、冒頓單于、成吉思汗等為北方各民族之英雄，仍為歷史論述主流。也因此，戰國至漢代中國文獻中的「英雄徙邊記」敘事，也都化入了新的民族史記憶之中，以建構、刻劃各種新國族邊緣。以下我仍以太伯、莊蹻、箕子、無弋爰劍與三苗等為例說明。

「英雄徙邊記」與近代中國邊疆史

國族東南邊緣 江南閩越大多數地方在歷史上早已成為華夏之域，中古以來其民多為自稱漢人的華夏之民。因而在二十世紀上半葉的中國國族歷史建構中，學者皆以「歷史」來將本地描述為進於文明較晚之域，其民為同化於漢族的古越（粵）族。「太伯奔吳」等英雄祖先事蹟，被用來證明這個歷史。如王桐齡在其所著之《中國民族

⁽¹²⁾ 根基歷史，是指一種歷史記憶，用以凝聚一個相信彼此有共同血緣起始，並共同享有、分配空間資源之群體，因而「血緣關係」與「空間關係」為此歷史中最重要因素。見王明珂，〈羌在漢藏之間〉，頁214-15。亦見於本書第一章之相關說明。

史》中稱，中國東南方「吳越」民族有斷髮、紋身之俗，與漢族在語言、血緣上都有差別。商末，周太伯及其弟仲雍率領部分漢族由陝西南下，遷到江蘇，實行殖民統治。到了秦時，此一民族完全漢化。⁽¹³⁾在呂思勉的《中國民族史》中，作者認為「粵族」也就是馬來族，其文化特徵為紋身、食人、斷髮、裸身等風俗。他提及「吳太伯」如何教化粵族，而使吳越之地的古粵族在秦漢時衣冠、服飾已全與華夏相同。⁽¹⁴⁾在林惠祥所著《中國民族史》中，他認為漢族來源之一為東南「荊吳系」民族；同樣的，他認為吳之君主為「吳太伯」後裔，其人民則為荊蠻。⁽¹⁵⁾

無論是稱之為「荊吳系」或「粵族」，作者們都認為東南江浙、兩廣一帶的人今為漢族的一部分，但在歷史上為後進於文明的邊緣漢族——「太伯奔吳」記憶被用來證明這個歷史。同時，透過「越族」或「馬來族」等種族血緣建構，民族主義史家也將南方漢族之邊緣延伸到國家邊界之外。

國族西南邊緣 在中國國族的西南邊疆，自東漢到元代整個地區大多在中國控制之外，明清以來才有大量漢人移民進入此地。明清時期，在中國官員、士大夫心目中西南各族群是「非我族類」；在描述邊疆風土的著作中，他們經常強調本地文化的異類性。因此，民族史書寫者以「莊蹻王滇」來說明本地社會上層豪長有漢族血緣，但又以莊蹻及其部下之「蠻夷化」，來說明當代本地各族群的蠻夷性。總之，此時之民族史書寫者多傾向於將「西南蠻夷」視為中國境內的非

⁽¹³⁾ 王桐齡，《中國民族史》，頁13。

⁽¹⁴⁾ 呂思勉，《中國民族史》，頁231-33。

⁽¹⁵⁾ 林惠祥，《中國民族史》，頁99-100。

漢少數民族，或對其究竟為漢或非漢持模糊態度。如清末民初大儒章太炎，在其〈西南夷屬小記〉一文中稱，「莊蹻王滇」其後裔不只一國，因其同化於土著，所以漢代之人視之為蠻夷——他以此說明華夏之人也有蠻化者。因而他認為，中夏之族（華夏）北有西羌種，南有彝濮種，合而為華夏之人。⁽¹⁶⁾以此而言，章氏雖然認為西南與南方「彝濮種」蠻夷文化與漢族文化有異，但在種族上則為其所稱「中夏之族」。

「莊蹻王滇」之歷史記憶，也普遍被用來說明歷史上西南土著的統治者為漢族，被統治者為非漢族。如朱希祖在〈雲南兩爨氏族考〉一文中，力圖證實烏蠻、白蠻其人民為蠻，其統治者爨氏則為漢族。其論證之一便是〈宋龍驤將軍爨龍顏碑〉，碑文稱爨系出於咩姓；咩又是楚王的姓，而莊蹻又是楚莊王之後裔。⁽¹⁷⁾研究「民家」的徐嘉瑞也認為，民家為松外諸蠻（白蠻）的統治家族；這些統治貴族是隨莊蹻入滇的漢人後裔。⁽¹⁸⁾呂思勉認為中國西南邊疆民族主要為濮族。他提及夜郎之竹王故事，並稱當時貴州土司還有自稱祖先由竹中生出者。他也提及許多例證，「莊蹻王滇」只是其中之一，來說明許多濮族祖先來自於中原或楚地，古代濮族分布可達湖北、河南。⁽¹⁹⁾

總之，二十世紀上半葉懷有「種族」概念的中國民族史作者，多以「歷史」來說明西南各族群之種族，而非文化，與中原或南方漢族

⁽¹⁶⁾ 章太炎，〈西南夷屬小記〉，《制言半月刊》25（1936），見李紹明、程賢敏編，《西南民族研究論文選》（成都：四川大學出版社，1991），頁4-6。

⁽¹⁷⁾ 朱希祖，〈雲南兩爨氏族考〉，《民族學研究集刊》3，1943），見李紹明、程賢敏編，《西南民族研究論文選》，頁217-221。

⁽¹⁸⁾ 徐嘉瑞，〈民家新詁〉，《東方雜誌》42.10（1946），見李紹明、程賢敏編，《西南民族研究論文選》，頁319-327。

⁽¹⁹⁾ 呂思勉，〈中國民族史〉，頁239-240。

間有密切關係；無論是章氏所言之「彝濮種」、呂氏所稱的「濮族」，皆如此。他們認為在「種族」上西南本土各族群與漢族已有如此密切關係，所以無需強調「莊蹠王滇」的重要性。此也因為，無論如何，除了一些大姓與土司家族外，許多西南族群在社會文化上與漢族有相當差異。如在林惠祥所著《中國民族史》中，滇人被他視為「僰撣系民族」，他指出，該族雖當前只在中國西南，古時卻曾散佈長江流域各地，因而現在漢族中混有很多僰撣族之血液。雖然他也提及「莊蹠王滇」之事，但這在說明西南族群為國族同胞上已不重要了。⁽²⁰⁾然而在王桐齡所著《中國民族史》中，他提及楚與秦時中國如何擴張勢力於「群蠻」，但此族始終不願與漢族同化；以此他說明為何在民國成立後，憲法中只稱「五族共和」而將西南民族排除在外。相對的，他並未提及「莊蹠王滇」之事。⁽²¹⁾

無論如何，由於二十世紀上半葉西南各地族群與漢族社會文化間大多仍存在相當差異，又由於明清以來中國地方官員與移民鄙視西南土著文化，如此也使他們在主觀上誇大了這些差異。這些，都使得民族史作者們相信莊蹠與其楚人部屬化入蠻夷之中，而非以華夏或楚文化教化夷人。因此大多數的民族史書寫雖將他們納入國族邊界內，但仍視之為漢族外的少數民族，或將他們視為受漢族統治者（土司）管轄的非漢少數民族。

國族西北邊緣 華夏古老記憶中被華夏英雄祖先驅逐到西北方去的姜姓「三苗」，以及另一個異族英雄祖先「無弋爰劍」，都在西

⁽²⁰⁾ 林惠祥，《中國民族史》，頁269。

⁽²¹⁾ 王桐齡，《中國民族史》，頁14。

方、西北方之中國國族邊緣建構中有相當重要性。這些記憶所建立的「羌族」或「氐羌系民族」，一方面是構成古老華夏的重要民族來源之一，另一方面又被認為是藏族與許多西南少數民族的族源。

章太炎將北方、南方、東北之異族分別稱作犬種、蛇種、豹種，卻獨視西方之「羌」為與華夏種類相似的人——由於他認為黃帝起於西方，因此西方的羌與彝都是與黃帝同種之夏族。林惠祥引《後漢書》記載，稱西羌出自三苗，為姜姓支族，其居於中國者逐漸同化於漢族，遠方的羌部落則是「無弋爰劍」的後裔，他們在漢代不斷叛亂對中國造成很多騷擾。⁽²²⁾藉由此二則「英雄祖先歷史」，林惠祥一方面強調氐羌民族與華夏的密切關係，一方面又藉「無弋爰劍」後裔之隱喻，說明西方氐羌系民族——特別是其中的藏族——不服王化之特質。在呂思勉的《中國民族史》中，「無弋爰劍」則是教導西方羌人種田與養牲畜的文明教化者。他又指出此教化之功，乃由於爰劍久居塞內而習於漢人的農業、畜牧。⁽²³⁾在這樣的「英雄祖先歷史」中，作為爰劍子孫的西方羌族（上層家族）不僅是秦人逃奴的後裔，也是自中原來的文明開化者的後代。

國族東北邊緣 以上各「英雄祖先歷史」，說明其當代後裔或為中國國族內的「少數民族」，或為後進於文明的「邊緣漢族」，無論如何皆在國族邊界之內。唯東北方的「箕子王朝鮮」記憶，被民國時期之中國歷史學家用以說明國族邊界外的朝鮮之種族或文化來源。如章太炎認為華夏起於西方，東北皆為「豸種」，但對於朝鮮他則認為

⁽²²⁾ 林惠祥，《中國民族史》，頁116-17。

⁽²³⁾ 呂思勉，《中國民族史》，頁254-55。

由於其文明成於箕子、衛滿，因此是與中國同樣有禮儀教化的地方。雖然如此，朝鮮不在章氏「中夏之族」的概念中。

在一九二〇至三〇年代日本人提出「滿、蒙在中國歷史上非支那領土」之論時，傅斯年等歷史學者編著《東北史綱》一書，辯證「滿洲」乃中國之「東北」，自古以來一直為中國的一部分。他們的主要論證是：一、殷人自東北來，其敗也往東北去，其族屬與貊族關係密切；貊族東北之濺貊人是箕子朝鮮之民，其疆域及於鴨綠江以北，不只在大同江流域；二、夫餘、句麗等主要也都是濺貊人，受中國禮教文化影響深；三、滿人則出自古之挹婁，為後起之通古斯族；隋代以後挹婁諸部（勿吉）擴張疆土，東北才成為通古斯族之世界；四、此後朝鮮因與中國間有文化落後的通古斯族隔斷，逐漸獨立發展為一民族。⁽²⁴⁾在這樣的歷史建構中，傅斯年藉「箕子王朝鮮」以及商人為東夷系統民族，⁽²⁵⁾來強調東北自遠古以來便為中國的一部分。

不僅如此，傅斯年等更以考古學、體質學、神話學與歷史來證明，古之東北各部族在血緣、文化上與中國有密切關係。在考古上，他們引安特生之說，指出遼寧沙鍋屯的考古發現與河南仰韶村所見非常相似。在體質上，他們引步達生之說，認為新石器時代之沙鍋屯居民與仰韶居民人種相同；他們也指出當今滿洲人與黃河、長江流域之人在體質外觀上沒有多少差異。在神話方面，夫餘、高句麗之起源神話——有關東明或朱蒙的傳說——與商人之祖先神話有共同因素。所

(24) 傅斯年等著，《東北史綱》（北平：中央研究院歷史語言研究所，1932）

(25) 此說後來自其〈夷夏東西說〉一文中有更徹底的發揮。該文見《慶祝蔡元培先生六十五歲論文集》，中央研究院歷史語言研究所集刊外編第一種（中央研究院歷史語言研究所，1933）。

有這些證據，其實都在佐證商人原為東北民族，箕子至朝鮮為王，只是在商亡後率眾回到其民族故地。⁽²⁶⁾但在如此的民族史建構中，透過東夷、濶貊人等概念，及「箕子朝鮮」的領域，傅斯年等人之「東北國族同胞」範疇也逾越了當代中韓間的國族地理邊界。

傅斯年所稱之濶貊族，在呂思勉所著《中國民族史》中稱貉。呂認為，貉族居地原在燕北，後又遷至遼東之外，其地跨遼寧、吉林省及部分朝鮮境。該書又稱貉族文化頗高，可溯因於箕子開化朝鮮之功；箕子立國之朝鮮非今日朝鮮，約在燕國東北部今廣寧一帶（在今遼寧省），此也是當時貉族所居的核心地區。⁽²⁷⁾這一點，他的看法與傅斯年等不同；顯然呂以詮釋箕子朝鮮的地理空間，來強調中韓間的國族地理界線。也因此，呂思勉提及漢代曾在今朝鮮北部設郡，後來因非中國實力所及，所以該地又脫離中國版圖；對此他的評論為，可見中國想控制遠方朝鮮是一種失策。在林惠祥所著《中國民族史》中，他也稱朝鮮本殷民族分佈地，箕子王朝鮮只是返其故國。在箕子朝鮮之後，他——與其他作者相同——提及另一個由中國去的英雄，衛滿，如何建立衛氏朝鮮。因此他認為，「貉為今高麗人之祖，不在今之中國民族內……然在民族上甚密切，其密切之故，即因歷史上曾為中國之一部分，文化上受中國影響甚多，而人種上亦多納中國之移民……。」⁽²⁸⁾

以上只是略舉一些例子，說明近代中國「民族史」書寫中，有關中國民族邊緣的血緣、文化與空間建構。漢晉史家賴以想像華夏邊緣

⁽²⁶⁾ 傅斯年等著，《東北史綱》

⁽²⁷⁾ 呂思勉，《中國民族史》，頁134-137

⁽²⁸⁾ 林惠祥，《中國民族史》，頁84

的多種「英雄徙邊記」敘事，在中國轉入其近代體制時，也延續並出現在刻劃中華民族邊緣的「民族史」之中。然而，兩個時代的作者們對這些「英雄徙邊記」敘事有不同的理解與發揮，也賦予敘事中的人物、地理符號不同的詮釋與意義。這些變化，也反映漢代「華夏」與近代「中國民族」兩者間的內涵與邊緣變遷。

以「箕子王朝鮮」記憶來說，漢晉時期中國人透過此歷史，期望納入我族之空間人群約在今吉林、遼寧與朝鮮半島北部邊緣一帶。唐代以後這一地帶為勿吉、女真、滿洲等部族所居；中國人心目中重禮教人倫的「朝鮮」人群與地理空間概念，隨著高句麗、高麗等之政治中心東移至朝鮮半島北部、中部。因此，近代東三省（滿洲）成為中國之東北，是由於滿洲人成為中華民族的一部分，而非藉由「箕子」記憶。雖然近代以來的中國民族史研究、書寫，都將朝鮮或大韓民族視為中華民族族群邊界外的獨立民族，但「箕子王朝鮮」記憶仍普遍存在中國人心目中，以此中國人強調自身居於東亞文明的古老中心地位。

在東南方面，春秋末期「太伯奔吳」記憶的出現，應是由於當時長江下游新興的「句吳」助華夏與強大的楚國對抗，因此句吳王室自稱為「周之子孫」以攀附一個較尊貴的身分，中原華夏也寧相信句吳王室為華夏子孫。漢代以後的歷史發展，使得江南一帶的空間與人群逐漸成為毫無疑問的華夏之域及華夏之人。因此在近代民族史中，江南之人成為漢族。然而「太伯奔吳」所表述的歷史記憶，特別是有關太伯「斷髮、文身」以從上俗的記載，被用以強調本地人相較於中原漢族而言是後進於文明的漢族支系。

在西南方面，中古時期被華夏遺忘或被忽略的「莊蹻」，在清代至民國時的方志與民族史中重新被回憶。然而本地多元化的非漢民族

文化表徵，及歷史上長期在中原王朝控制之外，使得中國知識分子相信「莊蹻及其兵丁後裔」都早已化為蠻夷了。本地有些社會上層及土司家族常踐行漢文化習俗，使得一些學者相信這些家族是莊蹻及歷史上其他漢人移民的後裔。無論如何，新的民族史期望證明這些西南族群為「非漢少數民族」。因此經由語言學、體質學與民族學的調查研究，以及在邊疆民族史之框架下，西南各少數民族的分類及其邊界被設立。透過「莊蹻」及其他歷史上漢人祖先之徙邊記憶，西南各少數民族又被認為與漢族有密切血緣關係。經由藏緬語系、僰撣系、苗僚系等民族或語言概念，這些中國西南民族的種族邊界也跨越了中國國界。

西北邊疆方面，我曾在從前的著作中說明，漢晉時期中國史家所建構的「羌人」，指的是他們心目中廣泛的華夏西部族群邊緣。在青藏高原東緣各部落人群深受吐蕃與藏傳佛教影響後，愈來愈多的「羌」從此被中國人視為「番」，因而華夏心目中「羌」之異族概念所指的空間與人群逐漸萎縮。在清末民國初年，只剩得川西北之汶川、理縣間少部分漢化很深的土著被稱為「羌民」。由於清末民初中國國族建構的原始藍圖為「炎黃子孫」，而炎帝在中國歷史記憶中為姜姓，曾敗於黃帝之手。《後漢書》中稱羌人出自三苗，為姜姓別支。於是民國時期的民族史書寫者以「姜姓三苗」與「無弋爰劍」兩個英雄記憶為骨幹，建立一「氐羌民族」歷史。其中，「無弋爰劍」後裔及其部眾在秦漢中國征伐下往南、往西遷徙的歷史，被用來說明今羌族、藏族、彝族以及許多西南氐羌系民族皆為古羌人後代；「姜姓三苗」記憶，又說明這些民族與華夏關係密切。同時，「無弋爰劍」與「姜姓三苗」記憶，都說明他們是被漢人打敗而居於邊疆的各

民族。在此例上，由漢晉之「羌人」到今日「氐羌系民族」不只是…個「華夏邊緣」空間上的擴大，由青藏高原東緣擴及整個青藏高原及雲南地區，也是此邊緣空間人群在華夏心目中的質變——由邊疆上的「蠻夷」成為國家邊界內的「少數民族」。

更重要的變化是，「英雄徙邊記」敘事中的英雄符號（太伯、箕子、莊蹻、三苗等），由過去的「統治者」成為普遍性的人群血緣符記。此也說明由強調統治者與被統治者區分的帝制中國，進入以一個個「人民」為構成因子的「民族」及「民國」時，這些「英雄」之符號隱喻也隨之變化。

新文類「民族史」下的華夏邊緣再造

「英雄徙邊記」之模式化情節，以及文本內的英雄符號及其事蹟，在近代被編入國族歷史之中，持續影響中國人對「四裔」人群的歷史意象。此時傳統之中國「四裔」已發生很大的變化——模糊的「邊疆」被確定的「國界」取代；過去漢人心目中的「蠻夷」或「異族」，成為國家邊界內的「少數民族」。這些變化涉及國家邊界的劃定，也涉及國內各民族界線的劃分。國家邊界在國際局勢與國內各勢力的合縱連衡中成形，民族界線則主要在國內之政治角力與相關知識建構間產生。上述「英雄徙邊記」敘事被近代歷史學者編入「民族史」中，以及此「民族史」記憶造成的核心與邊緣民族現實，也反映當代政治、權力與民族知識間之關係。

無論是以「黃帝後裔」或「炎黃子孫」所為之國族血緣建構，或是以「英雄徙邊記」所為之新中國邊緣建構，都難以合理的、有說服

力的將滿、蒙、藏，以及西南少數民族，包括在此一國族之血緣想像群體中。因此在某種程度上，「黃帝」或「炎黃」記憶及各種「英雄徙邊記」記憶，代表由華夏蛻變為中華民族過程中延續性發展的一面。在另一方面，近代中國國族建構中最重要的想像、創新，與因此造成的近現代中國內涵與邊緣之變化，是由於新傳入的語言學、體質學、民族學與考古學對國族建構之影響。它們不一定使得「民族」分類與「國族」溯源更正確，但的確，它們使得國家或國族建構（包含黃帝攀附）有了更多可選擇的詮釋工具，因而造成中國（或華夏）之國族邊緣變化。傳統上千化之外的或漢與非漢區分模糊的邊疆，變為國家邊界內有明確語言、文化定義的民族界線。

在十九世紀末至二十世紀初的數十年間，民族學、語言學、考古學、體質學與國族史學等，皆先後隨西方及日本勢力進入中國。這些學科知識之累積，都涉及必要的長期田野研究，然而即使是一九四〇年代之中國，這些學科之田野工作仍只在起步階段。雖然如此，當時民族史著作中已大量採納這些相當初步的學科知識，與一些新學術名詞概念——各學科知識與相關名詞概念，是構成「民族史」文類的重要因素。譬如，在前面我曾提及，傅斯年等學者以考古學、體質學、神話學等，證明上古東北各部族在血緣、文化上與中國有密切關係。「人種」、「體質」、「考古文化」等概念，頻繁出現在他們的論述之中。又如在王桐齡之《中國民族史》中，作者稱東南「吳越」民族有斷髮、紋身之俗，與漢族在語言、血緣上都有差別。呂思勉的《中國民族史》中，作者認為「粵族」也就是「馬來族」，其文化特徵為紋身、食人、斷髮、裸身等。這些由古文獻或奇風異俗誌中摘取的刻版知識，顯示作者們已深受「民族文化」概念之影響。

也在此一時期及略晚，考古上的「龍山文化」、「仰韶文化」，體質學上的「蒙古人種」，語言學的「泰撣系」、「苗儂系」等等學科分類與範疇概念，都被用來與「民族」範疇相結合。因此，雖然對絕大多數的滿、蒙、藏等邊裔族群而言，黃帝或炎黃子孫歷史記憶之意義不大，然而「蒙古人種」、「漢藏語系」與「仰韶文化」、「紅山文化」、「北方青銅器文化」等等體質學、語言學、考古學範疇之知識建構，與它們彼此間的連繫，廣泛被用以描繪國族邊緣與強化國族內部凝聚。到了二十世紀下半葉，與上半葉的早期「民族史」相比，顯然語言學、體質學、民族學與考古學等之相關內涵增加許多；相對的，「黃帝」或「炎黃」的歷史，以及太伯、莊蹻等「英雄徙邊記」歷史，逐漸失去其重要性。

我們可以中國民族學先驅凌純聲有關中國民族源始之論述為例。關於中國民族的由來，他認為，最早活動在中國大陸上的民族有三群：美拉尼西亞人、印度尼西亞人與古亞洲人。後來受到漢藏系民族遷移的壓力，一部分印度尼西亞族融入漢藏系民族中，一部分向南中國遷徙——這就是古百越與百濮民族。漢藏系民族先後三波入居中原，最先到來的是苗儂系（伏羲集團），再來則是泰撣系（神農集團），最後來的是華夏系民族（黃帝集團）。華夏系民族入主中原之後，泰撣族與苗儂族部分融入華夏，部分遷往南方，與較早居此的印度尼西亞族共居同化。秦以後，泰撣族更往西南發展，並進入中南半島，因此他們成為中國西南各民族的主體，以及中南半島泰、緬、寮等國的主要族群。⁽²⁹⁾所謂的漢藏系民族，他指出，便是由漢族與包括

⁽²⁹⁾ 凌純聲，〈中國邊疆民族〉，《邊疆文化論集》上（台北：中華文化出版事業委員會，

漢撣、苗徭、藏緬各族的西南各系族所構成。這樣的民族系統分類以及族系名稱，顯然主要受語言學家的語言分類影響；將最早的中國居民溯至古美拉尼西亞人、印度尼西亞人與古亞洲人，又顯然是接受體質人類學者魏登瑞（F. Weidenreich）對周口店上洞人體質分析的結果。因此，凌氏的民族溯源與分類，主要是在體質與語言學家對人類體質、語言分類的架構上，添上民族誌材料中的文化特徵，以及文獻所見的歷史淵源。在這樣的論述中，凌純聲一方面大量運用考古學、語言學與古人類體質知識，另一方面，在書寫中將「黃帝」視為一民族集團的代表人物，由此也弱化了黃帝的個人英雄本質。

由以上分析可知，當傳統帝制中國成為當代民主共和之中國，當華夏四夷須成為一體之中國民族時，與此政治與社會現實變遷並行的是歷史記憶的重構——此也就是「情境」與「文本」的相倚相成。重構此歷史記憶不只是改變其內涵，更重要的是，相對於中國「王朝」及其統御下的「百姓」來說，「民國」與「民族」是一新的族體、國家與社會架構，因此另一種結構化的文類逐漸形成，以符合及規律化相關的歷史記憶。這便是「民族史」。雖然在前面我曾提及，在新的史學（主要是民族史）之外，與「民族」概念聲氣相通的新學術還包括有語言學、民族學、體質學、考古學等等。然而「民族史」常吸納其它學科論述，因此它成為規劃與界定國族最重要的一種文類。

如前所言，近代中國國族建構中主要的變化之一在於「邊緣」——由傳統華夏蠻夷之分的邊緣，轉變為國家邊界內外的各民族區

分，以及中華民族內的漢族與少數民族區分。因此「民族史」的論述，許多篇幅都用於「華夏邊緣再造」之上——將傳統的「華夏邊緣」變為國界內與國族內部的「少數民族」。「黃帝或炎黃子孫」概念的擴大未能達成此任務，各種「英雄徙邊記」歷史記憶的調整也缺乏說服力；最後還是由民族史，以及語言學、民族學、體質學、考古學等等之新知，在主流觀點上完成了近代中國的邊緣再造。然而在主流觀點之外，仍有許多邊緣、底層的聲音雜遝地表達、爭議各種版本的語言、身體、文化與歷史論述。

英雄祖先與弟兄祖先

「民族史」在二十世紀下半葉已逐漸走入史學研究的邊緣。這正說明「民族史」是一種為國族服務的「根基歷史」——在國族穩固的成形後，「民族史」成為典範知識，更化為常識。因此在核心觀點上，此典範歷史已無被研究的必要，甚至認為它們不應受到質疑與改變。然而便在如此情境下，多元的歷史論述在民間、在邊緣不斷進行。我無法詳述這些主流觀點之外的多元民族論述，及其間的爭論；以下我只能舉一些例子。

首先，雖然「黃帝」逐漸在當代學者的歷史論述中退出，然而在一般中國民眾中（主要是漢族以及部分西南、南方少數民族），「炎黃子孫」仍是一個凝聚群體的符號，一個其真實性不需被思索的歷史意象。特別是在中國歷史記憶中與黃帝、炎帝有關的幾個地域，地方菁英們常熱衷於舉行「祭黃陵」、「祭炎陵」等活動。尤其是「祭黃陵」，為了強調國族凝聚，經常成為全國性的政治儀式場域；如在抗

日期間國民政府數度派員祭黃陵，以及與共產黨代表一齊祭黃陵，皆象徵著國族團結的籲求。一九九〇年代以來，陝西省黃陵縣橋山上的祭黃陵活動，在地方認同、宣揚國力、凝聚民族，及文化旅遊、經濟利益的多重力量推動下，成為每年一度的重要祭典。近年來黃陵縣之黃帝陵祭典更成為國家級的祭祀大典。海外及港、澳、台代表的參與，顯示中國經濟改革後在世界上漸具舉足輕重地位，因此激揚「邊緣中國人」的民族認同；媒體對此大幅報導，也顯示「回歸與統一」，仍藉著黃帝此民族起源符號來強化。

無論如何，「黃帝」難以代表中國所有五十六個民族的共同起源。甚至於，「祭黃陵」並宣稱以此團結「中華民族」，此論述多少皆流露黃河流域中心主義或漢族中心主義偏見。因此在南方，相對的，祭炎帝與蚩尤等先聖成為強化南方地域與人群認同的祭典活動。湖南省炎陵縣在一九八四年重新建設炎帝陵及炎帝廟，從此開始年年進行祭炎帝陵活動，為地方帶來不少旅遊人潮與經濟收入。除了地方政治、文化菁英的努力宣揚推動外，「祭炎陵」、「祭黃陵」之所以能夠吸引國內外觀光客，主要也因為自古以來的歷史記憶積澱，及近代以來的國族歷史（民族史）知識的常識化，在中國民眾間深深植入「炎黃子孫」記憶與相關中華民族認同。

祭炎帝陵多少帶著「由邊緣發聲」的意味，以對抗或平衡「中原核心主義」或「大漢族主義」。更值得注意的是，近年來苗族中有關祭「蚩尤」的論述，以下這一段有關創辦「中國蚩尤文化節」的文字，出於頗能代表部分苗族知識分子意見之《三苗網》：

苗族和猶太人是全世界公認兩大苦難的遷徙民族之一。五千年前

「涿鹿之戰」，苗族祖先九黎之首蚩尤部落被炎黃聯盟戰敗後，被迫撤離開發耕耘的冀豫平原，舉族進行世界上歷時最長的「古長征」。為了逃避討伐，進行了五次大遷徙，使苗族逐漸形成現在的三大方言和數百個支系……。通過創辦「中國蚩尤文化節」正視炎、黃、蚩三始祖共創中華的文明史，符合苗族傳統習慣，有助於消除歷史誤解，促進民族大團結，並最終實現各民族政治上共同進步、經濟上共同繁榮的根本目的。同時，還能對遍及全世界的苗裔後代產生重大影響，對推動尋根問祖活動有決定性作用……。⁽³⁰⁾

此文本中的苗族歷史，便是「英雄徙邊記」敘事情節下的一種英雄祖先歷史。苗族知識分子接爻這樣的「歷史」，但他們不願只是作為「邪惡的戰敗者」之後裔，而追根溯源的籲求國人承認「炎、黃、蚩三始祖共創中華的文明史」。河北涿鹿市在一九九七年建「三祖堂」，祭炎帝、黃帝、蚩尤等「中華民族源始三祖」；起初，這也是在歷史記憶基礎上的一文化旅遊開發項目，然而卻得到相當民眾尤其是南方各少數民族的支持與回應。

無論是祭黃陵、祭炎陵，或是祭蚩尤、祭中華三祖，都是英雄祖先歷史心性下的集體歷史回憶活動。雖然今日嚴謹的歷史學者已不願研究或附和這樣的歷史，然而作為一種與「情境」（context）密切相倚的歷史記憶「文本」（text），這些英雄祖先故事卻經常活在人們心中。舉行及參與相關祭典活動，「歷史」因此得以透過此表徵

⁽³⁰⁾ 三苗網，祭祖壇 (<http://www.3miao.com/ancestors.ciyou/sponsor.htm>)。

(representations) 而不斷被人們憶起；此歷史表徵與相關記憶，也支持其所隱喻的社會現實 (reality)。這個社會現實，也就是中國當前的民族體系與民族關係。祭「黃帝」、「炎帝」與「蚩尤」的例子，也顯示人們在各種歷史記憶與現實情境下創作各種社會「表徵」（如這些大規模的祭典活動），而又有各種「表徵」的爭衡下，相關社會現實情境也逐漸得到調整與改變（如大漢族中心主義之漸受節制）。

另外，「弟兄祖先歷史心性」下的各種歷史記憶文本與表徵，仍存在於中國社會的各角落裡，但它們很容易被忽略。因為，在「英雄祖先歷史心性」下，人們常將之視為「神話」或「鄉野傳說」。從各少數民族「傳說」中，我們可以發掘出一些例子。如彝族有一起源傳說稱：從前有弟兄三人，在經歷了大洪水之後，只有小弟「曲木烏烏」逃出來。後來他與天女成婚，生了三個兒子。這三個兒子，二弟兄，長子是漢族的始祖，次子是藏族始祖，三子是彝族始祖。⁽³¹⁾在一本布朗族社會調查資料中，「本民族的傳說」項下也有一則記載：

他們說人是由天漏下來的，當時是四弟兄，後來上天發文於鼓凳（家俱）上說：「佤族是老大，布朗和拉祜為老二（雙生子），漢族是老三，傣族是老四。因為佤、布朗、拉祜是哥哥，應該讓弟弟好過一些，讓漢、傣二族住到壩區去。」⁽³²⁾

(31) 故事稱，此三弟兄原來不會說話，後來在一個偶然的場合，突然三兄弟說話了；長子說的是漢話，次子說的是藏話，三子說彝話，所以他們分別成為三族的始祖。據納西學者何力民先生告訴我，納西族有類似故事；說不同話的弟兄，成為納西族、藏族與白族之祖。

(32) 雙江拉祜族佤族布朗族傣族自治縣概況編寫組編，〈雙江縣邦駁鄉布朗族社會調查〉，《布朗族社會歷史調查（一）》，（昆明：雲南人民出版社，1981），頁80。

以上這兩則「傳說」都顯示，部分彝族與布朗族以「弟兄祖先故事」，來說明彝、藏、漢，以及佤、布朗、拉祜與漢之間的民族關係。這是我所稱的「弟兄祖先歷史心性」下的「歷史」。又如，四川省鹽邊苗族（青苗）的「歷史傳說」稱，「伏羲兄妹成婚」後，生了三個兒子；這三弟兄，大哥為苗族，二哥為漢族，老三是彝族。本地白苗說同樣的故事，但最後是兩兄弟，哥哥是苗族祖先，弟弟是漢族祖先。⁽³³⁾同樣的，這些故事都以「弟兄祖先故事」說明當前幾個民族間同源、對等又有區分的關係。

更有意義的一則資料是，一九一〇年代民族考察者在雲南江心坡今景頗族地區記錄的一本地傳說：

土人種族甚多……或謂彼等為蚩尤之子孫……。而年老土人則謂：「我野人與擺夷、漢人同種，野人大哥，擺夷二哥，漢人老三。因父親疼惜幼子，故將大哥逐居山野，二哥擺夷種田，供給老三。且懼大哥野人為亂，乃又令二哥擺夷住於邊界，防野人而保衛老三…」。⁽³⁴⁾

說「野人」是蚩尤子孫，顯示當時漢人已為本地土著建構「英雄徙邊記」的族源歷史——他們是被華夏打敗的英雄祖先之後裔。然而老一輩土著，則以一個「三弟兄祖先故事」來說明「漢」、「擺夷」與「野人」之族源關係。顯示在當時，老一輩本地人仍傾向於以

⁽³³⁾ 四川省編輯組，〈鹽邊縣紅寶公社苗族調查〉，《四川省苗族傈僳族傣族白族滿族社會歷史調查》，頁180。

⁽³⁴⁾ 華企雲，《中國邊疆》，新亞細亞叢書邊疆研究之二（上海：新亞細亞月刊社，1932），頁332。

「弟兄祖先故事」來建構歷史——此「歷史」表示漢、擺夷、野人之間應是對等、合作與競爭的族群關係。

在中國西南、南方，以及青藏高原東緣之羌、藏族地區，至今鄉間仍流傳著各種的「弟兄祖先故事」。⁽³⁵⁾在漢族邊遠鄉民間，「弟兄祖先歷史心性」也常是口述傳統中的家族史藍圖。⁽³⁶⁾這些來自於「邊緣」的述說歷史的聲音很容易為我們所忽略，因為「歷史心性」不只是告訴我們那些是「歷史」，也使得我們將自己不熟悉的「歷史」視為神話與鄉野傳說。

⁽³⁵⁾ 王明珂，《羌在漢藏之間》，第七章：「本土根基歷史：弟兄祖先故事」。

⁽³⁶⁾ 在漢人鄉間社會，口傳的家族史中經常有類似的「弟兄祖先故事」。以下例子見於一本研究「湖廣填四川」的書。在該書中，共產黨元勳陳毅的家族史如下：「陳毅的先祖陳堯欽三弟兄，原籍湖南寶慶府新寧縣，在康熙末年，隨著湖廣填四川的人口移動，長途跋涉入蜀，一路上好地方已被占，走到樂至縣，老大陳堯欽決定落戶，老二、老三覺得此地太苦，與大哥分手向別處走去。」見，孫曉芬，《清代前期的移民填四川》（成都：四川大學出版社，1997）。



第十一章 多重邊緣交會：索土司的祖源

在本書前面數章中，我從「文本」與「情境」的互映出發，由「歷史心性」、「文類」、「結構化敘事情節」等規範文本的「結構」，與相對應的社會「結構」（如帝國、郡縣、家族、華夏邊裔等等），來說明華夏的形成與其邊緣變遷。在「英雄祖先歷史心性」下，戰國末至漢初時「黃帝」成為華夏共祖，而後「黃帝子孫」記憶透過正史、方志、族譜等文類使得許多人成為「華夏」。而在華夏邊緣地區，與「黃帝子孫」相關的「英雄徙邊記」歷史和許多本土歷史在此相抗衡，造成華夏邊緣的推進、固化或其它變遷。在此最後一章中，我舉一個具體例子，來說明上述歷史與歷史記憶過程。

這個例子，一九二〇至一九四〇年代川西一個勢力已衰微的土司之家族史，乍看來不是個重要的歷史研究主題。然而透過對此家族歷史的解讀，我將說明「邊緣」常是歷史發展的糾結樞紐 (conjunction) 之處；發生在邊緣的、多元的、矛盾的現象，經常是我們解開糾結獲得歷史真知的關鍵。這一章將以此說明，本書所描述的華夏及華夏邊緣形成與變遷的宏觀歷史過程，如何造成並表現在一個土司家族的「小歷史」上。

瓦寺土司的家族史

在二十世紀之初，川西岷江上游汶川附近還有一個人稱「瓦寺土司」的土司家族。土司家族漢姓為索，又稱姓桑或桑朗。在中國明清至民國初年的西南各土司中，這個索土司家族所管轄的範圍不算很大，其治下之民也不甚多。自明代受中國冊封以來，至少在中國歷史上，這個家族也從未有值得大書特書的豐功偉業。更何況在民國之初的二、三十年間，土司在當地只能收點租稅，以及在本地有點祖先留傳下的威望而已。

一九二八年，中央研究院歷史語言研究所剛成立於廣州，便有一位助理員黎光明先生受命前往川康地區調查當地民俗。次年初，黎與友人王元輝結伴由成都往岷江上游。他們在汶川拜會了當時的瓦寺土司，索季皋。土司之子索海璠帶領他們參觀土司衙門，以及治下的土民與羌民村寨。在此過程中，他們也會見了幾位土司的弟兄：一位名為索習之的「土舍」，⁽¹⁾以及另一位土司的弟兄，龍書喇嘛。⁽²⁾

關於索家的歷史，黎光明等人的報告中有如下記載：

據說，明武宗時，烏斯藏活佛來朝，備受優遇，他說他不僅有教權且有兵權在握，如用得著他的時候，他願效勞。後來理番有亂，活佛奉召命桑朗索諾木帶兵往平之。理番平後，桑朗索諾木

(1) 土司的弟弟，掌管幾個寨子收租的頭人稱「土舍」。

(2) 龍書喇嘛為索季皋之弟，此訊息為 2002 年我在汶川得之於索國光先生；索先生為索海璠土司之子，龍書喇嘛為其叔。

因功被封於塗禹山。瓦寺土司的始祖就是桑朗索諾木。而今的土民呢，就是他當日帶的八百零一名兵的後裔。⁽³⁾

這個記載，是關於「瓦寺土司」祖源最典範的說法，它載於「方志」及該家族的「族譜」。黎光明等或得之於土司口中，或得於陪同的縣府官員，或得之於方志。無論如何，當時索土司應是堅信這個本家族歷史記憶的；因為此記憶與他的土司身份相關。土司家傳一本族譜，名曰《功勳紀略》，其中記載的家族史起始部分便是這歷史。

一九四〇年代的汶川縣長祝世德，以此《功勳紀略》為底本新編一本土司家族世系譜，提名曰《世代忠貞之瓦寺土司》。這本書，首先記載土司的祖源：

古之中藏，又稱烏斯，今前藏也。烏斯者，藏字，切音作衛，故亦曰衛藏。有地曰加渴，酋長曰瓊布斯六本桑朗納思霸，有明中葉，傾誠華夏，歸化遐方，於宣宗宣德元年（公元一四二六年）
晉京朝覲，貢獻土物並真經二百四十部。帝召見，賜茶及宴以寵之，並頒敕書誥命各六道，賞蟒衣朝帽鸞帶各一，大綬二十四，
裏綬四十，裏絹十三，絲綬一萬五千八百零八，凡綬綬一萬五千八百八十有五匹，路費銀一千一百四十六兩。旋奉旨：「馳驛回藏，永綏南荒。」英宗正統六年（一四四一年），茂、威、汶等處生番跳梁，屢征不服，州縣戒嚴。朝命瓊布斯六本統兵出藏，
相機進剿。瓊布斯六本以年老多疾，恐負委任，奏請以其弟雍中

⁽³⁾ 黎光明、王元輝著，王明珂編校、導讀，《川西民俗調查記錄1929》（台北：中央研究院歷史語言研究所，2004），頁157。

羅洛思，統頭目四十三，士兵三千一百五十餘代其行。⁽⁴⁾

這個記載，與清嘉慶十年（1805）本地土人所編縣志《汶志紀略》的記述大致契合。《汶志紀略》記載如下：

瓦寺土司索諾木氏，舊稱桑朗氏，烏斯藏加渴人，其先世雍中羅洛思與兄桑朗納思霸，明中葉貢方物。正統六年，威州孟董、九子、黑虎等寨生番跳梁。羅洛思奉調出兵，翦除諸番。即駐扎汶川之塗禹山瓦寺地，給宣慰使印，世襲土職。⁽⁵⁾

祝世德也曾主持編修民國《汶川縣志》。在這本新修縣志中，關於瓦寺土司的祖先源流，他遵循沿襲舊志的方志書寫傳統，只是另參考《功勳紀略》略添些枝節而已。

在黎光明的報告中，還紀錄了一則有關土司家族祖源的故事——他稱之為「傳說」。此「傳說」出自一位土舍口中。這位土舍應是索習之，黎光明等曾造訪其村寨。⁽⁶⁾黎的相關記載如下：

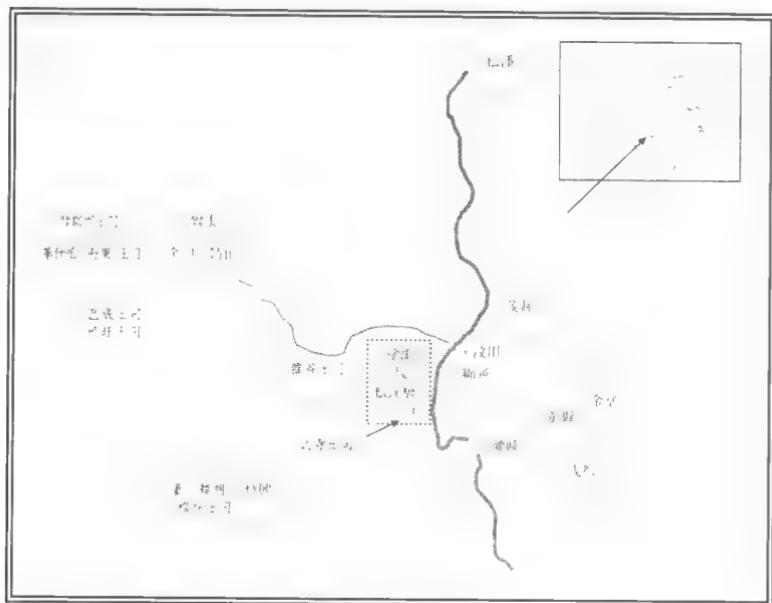
由一個索家土舍口裡，我們聽得一種傳說：「河南人有桑國泰者，在張獻忠剿四川以後帶了四個兒子到四川做移民。長子桑英落業於灌縣。次子桑貞落業於金堂、彭縣一帶。三子桑勳回了原籍。四子桑鵬，便來此刻的汶川，到土司家裡承襲了土司職。」⁽⁷⁾

(4) 祝世德編，《世代忠貞之瓦寺土司》（四川瓦寺宣慰使司宣慰史署出版，1945），頁1。

(5) 《汶志紀略》卷四，瓦寺土司；轉引自中國科學院民族研究所四川少數民族社會歷史調查組編，《羌族地區土司資料彙編》（油印本，1963），頁50-52。

(6) 索習之的村寨，和坪寨，是他們訪問過的唯一土舍村寨；這個村寨的居民，主要是比土民更漢化的「羌民」。

(7) 黎光明、王元輝，《川西民俗調查記錄 1929》，頁158。



圖二 瓦寺土司領域及鄰近川西地區簡圖

約在十年後，歷史學者馬長壽也到岷江上游調查。在他所著〈嘉戎民族社會史〉一文中，關於瓦寺土司祖源又有了第三種說法；此說出於龍書喇嘛之口，馬長壽稱之為「神話」。據其記載：

汶川塗禹山瓦寺土司官廨，龍書喇嘛告余以瓦寺土司之起源神話，與綽思甲所聞者略同。照錄如下：「天上普賢菩薩化身為大鵬金翅鳥曰『瓊』，降於烏斯藏之瓊部。首生二角，額上發光。額光與日光相映，人莫敢進之。迨瓊鳥飛去，人至山上，見有遺卵三隻：一白，一黃，一黑。僧巫取置廟內，誦經供養。三卵產生三子，育於山上。三子長大，黃卵之子至丹東、巴底為土司；黑卵之子至綽斯甲為土司；白卵之子至塗禹山為瓦寺土司。」⁽⁸⁾

以上便是有關瓦寺土司家族起源的三種說法。值得注意的是，這三種不同的說法，竟分別出於該家族的三個弟兄——土司本人、土舍及龍書喇嘛。而且，這三種家族史不只是在細節內容上有出入，在當時的調查者看來，它們分別屬於「歷史」、「傳說」與「神話」。我們應如何看待這三種不同的家族起源之說？

無論如何，這只是個小土司家族的歷史，對於研究重大歷史事件的歷史學家來說，實不足為道。但從「邊緣」角度，我們不能忽略的問題是：為何在一家族中的三個弟兄，對本家族祖源都有如此歧異的說法？為何它們會出現在岷江上游一帶的土司家族之中？為何調查者認為它們分別屬於歷史、傳說與神話？以及，為何它們在此時（一九二〇至四〇年代）被記錄下來？以下我先介紹與這三篇文本有關的

⁽⁸⁾ 馬長壽，〈嘉戎民族社會史〉，《民族學研究集刊》1944：67。

「邊緣」，也就是它們「出現」的時代、空間、人物與歷史背景。

多種邊緣之交會

我所指的「邊緣」，有如文化研究學者所稱的「邊界」（border）及「邊界地帶」（borderlands），但含意更廣泛。它或指地理空間的邊緣，或指政治經濟與社會的邊緣，或指族群及民族認同的邊緣，或指重大政治社會變遷的時間邊緣。在這些「邊緣」，我們（來自於知識、權力核心者）的理性受衝擊，而感覺周遭充斥著陌生、荒謬、可笑、矛盾、訝異、模糊與不可解。

一九二〇至四〇年代，對中國而言，便是一個由帝制中國轉向建立民主共和國的邊緣時間。如上一章所言，中華民國已在辛亥革命及隨後的政局變化中成立，而與民國肇造相應和的歷史、民族、文化、語言與體質知識之探索與建構卻尚未完成。特別是在國族主義（nationalism）下，當時中國知識分子皆認為構成民國的「民族」為五族共和的大家庭。然而，「漢、滿、蒙、回、藏」，即使再加上「苗」，也只是個籠統的說法而已；在此大家庭內，究竟有多少「民族」仍然不清楚。在上一章中我也提及，無論如何，新的「史學」畢竟有中國傳統文史之學為基礎，而其它新學術如民族學、語言學、體質學、考古學等，在此時期則皆僅有少數拓荒者正在從事草創初闢的工作。自然此時所得的語言、文化、體質等各方面知識，尚遠不足以支持或配合歷史學的民族史新知，以識別、區分這個國族邊緣的「民族」狀態。一九二八年歷史語言研究所剛成立不久，黎光明便受委任往川西作邊區民俗調查；顯示在此國族建立的邊緣時間，以「知識」

建構、區劃國族邊緣的迫切。

然而即使到一九四〇年代，中國知識分子對於國族邊緣人群的了解還很模糊。對此我可以舉個例子。當時西南聯合大學的秦學聖，曾隨美國學者葛維漢（David Crockett Graham）到岷江上游作調查，對象是他認為應在岷江上游的「苗族」。⁽⁹⁾這個民族地理概念，與現在民族識別、劃分後的苗族地理分布相去甚遠。另一個例子是，早年進入岷江上游「羌民」地區作語言調查的學者聞宥，曾有這樣的感慨：

我儕今日苟未身至川西，固不知版圖之內，尚有羌人。以一早見於先秦文獻之族類，互數千年，歷無數之移徙混合，卒未滅絕，而並世竟無知之者，斯真學林之憾事已。⁽¹⁰⁾

這段文本顯示作者的兩種「訝異」。一是，古老的羌族經數千年的流徙，並與他族混合，居然此時在「版圖」內還有他們的孑遺。二是，當時中國學術界居然沒人知道這些古羌人後裔的存在。我們應思考的是，在二十世紀上半葉，聞宥為何有這樣的「訝異」？顯然這是因為，當時在「民族」概念下，自章太炎以來中國知識分子已建構了「互數千年」的羌族史，而這「羌族史」以羌族之遷徙並融合於他族，說明當前藏、漢、西南與西域諸民族中都流有古羌人血液。⁽¹¹⁾這

⁽⁹⁾ 見，David Crockett Graham, *The Customs and Religion of the Ch'iang* (City of Washington: The Smithsonian Institution, 1958), iii。中國古文獻中有舜「遷三苗於三危」，而許多學者相信「三危」在青海南部到川西北一帶；顯然這便是秦學聖到岷江上游探索苗族源流的原因。

⁽¹⁰⁾ 聞宥，〈川西羌語的初步分析〉，《華西大學中國文化研究所集刊》(Studia Serica) 2 (1941)：60。

⁽¹¹⁾ 王明珂，〈羌在漢藏之間〉，第五章。

樣的「歷史」，旨在說明合各民族為一家的中國民族之存在，而並未預期「羌族」仍然存在。因此當時在岷江上游仍有「羌民」，讓聞宥十分訝異。

其次，聞宥對知識界不知有「羌民」存在表示的訝異與遺憾，顯示當時在國族主義下，對於國家及國族內之「地」與「人」的普遍性知識探求——特別是歷史與民族知識——是中國知識分子的強烈自我使命。此也顯示在這樣的探求中，歷史學是走在民族學之前的；他們已知「羌人」在歷史上的重要性，但對「羌族」的民族知識仍然淺薄。對於中國知識界在這方面的「無知」，聞宥所表露的驚訝與遺憾，也顯示他認為在「邊緣」（邊疆）探求新知的急切必要。無論如何，便是如此的使命感，使得黎光明與聞宥等人走入中國西疆的岷江上游。

這樣的使命感，也表現在與黎光明偕行的王元輝對此行的期許上。他在出發前，寫了一篇「辭別在成都的朋友們」之公開信，在信中他寫道：

我要去到荒寂的西邊。那西邊的地方少人識字，少人知道科學，更少人談得成革命，我覺得有把握處處出風頭。⁽¹²⁾

一九三四年另一位青年探險家與民俗考察者，莊學本，進入川康邊境。他在歸來後所寫的《羌戎考察記》一書之弁言中稱：

現在圖上對於四川的西北部，甘肅的西南部，青海的南部，西康的北部，還是一片白地。民族學的研究者，關於這個地帶所得到

⁽¹²⁾ 王天元（王元輝），《近西遊副記》（成都：四川文藝出版社，1997），頁2。

的報告也是奇缺，我為了這樣大的使命更應該進去探一探。⁽¹³⁾

由這些文句中，我們都可以感受到當年在國族主義下，這些中國青年對邊疆探索的熱忱；這樣的熱忱與動機，在此之前的中國歷史上非常少見。此說明這是一個由傳統中國演化為近代中國的「邊緣」時刻，也便是我在上一章中所說的「華夏邊緣的近代變遷」時刻。

在此我們接觸到另一「邊緣」——空間邊緣。黎等所前往的川西岷江上游，我們所討論的有關索土司祖先源流文本產生之地，也是一個邊緣——國族空間邊緣。像許多二十世紀上半葉之中國西南、西部與南方邊區一樣，這是一個漢與非漢區分模糊的空間，甚至是一個很難以「民族」概念來區分人群的空間。岷江上游的羌民地區，便是這樣的一個華夏邊緣；不僅如此，它更是一個漢藏邊緣。

在過去的著作中，我曾說明，「羌」曾是商人心目中的西方異族，也是東周以來形成的華夏認同的西部邊緣。由商、周到漢代，這個華夏心目中的「邊緣」隨著漢帝國及華夏認同的擴張而西移，終於在東漢魏晉時，沿青藏高原東緣形成「華夏心目中的狹長「羌人地帶」——這也是當時「漢人」分布的西方邊緣。⁽¹⁴⁾這個華夏邊緣的西移過程，也是許多西方華夏邊緣人群「漢化」的過程。公元七世紀，吐蕃興起並向東擴張，曾征服此「羌人地帶」上大多數的部族、酋邦。與藏傳佛教相關的信仰與文化，也隨吐蕃勢力在此普遍傳布。由

⁽¹³⁾ 莊學本，《羌戎考察記》（上海：上海良友圖書公司，1937），頁1。

⁽¹⁴⁾ 王明珂，《華夏邊緣》，第八章；Ming-ke Wang, "From the Qiang Barbarians to Qiang Nationality: The Making of a New Chinese Boundary," in *Imaging China: Regional Division and National Unity*, ed. by Shu-min Huang & Cheng-kuang Hsu (Taipei: Institute of Ethnology, 1999).

於在漢人眼中，大多數的「羌人」都漸「番」化了，於是被他們稱為「羌」的地理空間人群也愈來愈少。終於到了明清時，中國文獻中所記載的「羌人」只在岷江上游與鄰近的北川一帶。稍晚，在清末民初時期，只有汶川、理縣、茂縣一帶還有部分村寨人群在中國地方文獻中被稱為「羌民」。⁽¹⁵⁾

在本書前面數章中，我由另一角度說明此過程。華夏認同在春秋戰國時形成於黃河流域，隨之出現並得到正流地位的是「英雄祖先歷史心性」，以及由此產生以黃帝為華夏英雄祖先的歷史記憶——以黃帝為華夏血緣、政權起始，並以「黃帝」及其後裔之四方征伐來描述華夏空間。這樣的歷史心性，在漢晉以來透過「正史」、「方志」與「族譜」等文類，產生許多範式化的文本。如此使得華夏之帝國與其內部之空間單元（郡縣）、血緣單元（家族），皆得到範式化文本記憶的支持，並因此再複製歷史文本。華夏認同以及相關歷史心性、文類及文本，便在此過程中，漢晉時已往西擴及於青藏高原的東緣。同時在此過程中，許多地方原流行的「弟兄祖先故事」成為鄉野傳說，或被根本遺忘，或者人們記憶中的這些始祖「弟兄」隨一個由南京、江西、湖廣或河南來的「父親」遷於此地。

七世紀吐蕃的崛起並向東擴張，也將青藏高原之東緣納入其邊緣。我在前面第七章中曾提及，在早期藏文書中，無論是吐蕃各族群的由來，或是一家族之各支系由來，都常以「弟兄祖先故事」的敘事來表達。較晚，在藏傳佛教影響下，「神鳥瓊產卵生子」的歷史心性及模式化敘事情節，成為康區各土司建構其家族史的敘事模式。在這

(15) 王明珂，《羌在漢藏之間》，頁179-88。

樣的「歷史」記憶下，青藏高原東緣康區各貴胄家族，常宣稱他們的祖先來自西方瓊鳥所降之地。

因此二十世紀上半葉的岷江上游，可說是漢、藏文化的雙重邊緣。在「族群認同」上，呈現一與我們所熟知的漢、藏、羌等民族區分相當有別的邊緣異例。當時在此高山深谷地區，村寨民眾幾乎都沒有聽過「羌」，自然也不認為自身是「羌族」。一條溝中的人群常自稱「爾瑪」（各地發音不同），而視所有上游村寨人群為「赤部」（蠻子），稱所有下游村寨人群為「而」（漢人）。這是因為，在漢文化與藏傳佛教文化雙重影響下，每一地域人群都多少帶有些漢或藏文化習俗。親近人群間有如生物「擬態」（*mimesis*）行為的文化模擬——為了免於被歧視，而踐行漢或藏文化習俗與信仰——使得這一帶在二十世紀上半葉成為一個模糊的漢、藏文化邊緣。由西北往東南，漢文化因素漸增；由東南往西、往北，藏文化因素漸多。而由於本地的環境特色，難得有超過兩、三條溝的村寨人群能凝聚在「爾瑪」認同之下——大家都認為本溝人是夾在「蠻子」與「漢人」間的孤立「爾瑪」。⁽¹⁶⁾因而本地空間，一方面是中國與衛藏知識分子心目中「我群」的邊緣空間；在另一方面，在各溝村寨民眾心目中，本地卻是以「蠻子」與「漢人」為邊緣的「我群」核心空間。

與瓦寺土司相關的空間，川西的汶川（今為汶川縣綿篪鄉）一帶，更是一多元政治勢力與文化交錯的邊緣空間。這兒是「羌民」分布的核心地區，但在政治轄屬上卻是來自「藏區」的瓦寺土司與中國官府共管之地；雖然此時土司的權力愈來愈衰微，而國民政府成立

⁽¹⁶⁾ 王明珂，《羌在漢藏之間》，頁62-73。

後，中央對此「邊疆」的控制力愈來愈強。羌民村落與土司兵丁之後的村落共聚此地。瓦寺土司為本地帶來藏傳佛教寺院，這也是藏傳佛教寺院在「藏文化區」分布的最東方邊緣。據黎光明等人描述，「這是一所紅教的寺院，裡面的組織卻有些漢廟化的點子」。⁽¹⁷⁾在整個岷江上游來說，與土司官寨對望的汶川縣城是中國軍政勢力的大本營。早自漢代以來，本地就在漢帝國的政治與文化籠罩下，也因此汶川成為漢文化與漢人認同的播散點。一個明顯的表徵，便在土司官寨所居之塗禹山的名稱上——「塗禹山」在民間傳說中是「大禹」的家鄉。河對岸山上有「剝兒坪」，也是傳說中大禹出生的地方。在川西的北川與岷江上游，所有與「大禹」有關的古蹟都在各處的老縣城附近。⁽¹⁸⁾這些邊疆縣城是漢人軍政勢力的據點，漢文化與漢人認同也由此中心向外播散——「大禹」古蹟都在縣城附近，顯示「大禹」在此華夏邊緣成為漢化空間的符記。

三種土司家族史的文本解讀

說明了這些邊緣背景，以及華夏之「英雄祖先歷史心性」如何藉各種「文類」向華夏邊緣傳佈相關歷史記憶後，我們已能大略回答為何在二十世紀上半葉，汶川的瓦寺土司家族會有三種不同的家族史版本。以及，為何它們分別被人們視為歷史、神話與鄉野傳說。

⁽¹⁷⁾ 黎光明、王元輝，《川西民俗調查記錄 1929》，頁 164。

⁽¹⁸⁾ 除了汶川之「剝兒坪」、「塗禹山」在舊縣城汶川（今之綿篪）附近外，理縣之「石紐」與「汶山寨」，在清代縣治通化附近，北川的「禹穴溝」在清代舊縣城治城附近，茂縣的「禹鄉村」在舊縣城鳳儀附近。

簡單的說，它們分別代表三種歷史心性在此時空邊緣的重疊交錯。首先，載於典籍的土司家族史版本，也便是土司及其家人對漢人訪客所宣稱的版本，顯然是「英雄祖先歷史心性」的產物。它在此地，至少藉著兩種「文類」傳承下來。一是「族譜」，早先的《功勳紀略》及後來增編的《世代忠貞之瓦寺土司》。一是「方志」，《汝志紀略》與民國《汶川縣縣志》。無論是那一種版本，其敘事都循一定的「情節」。像許多「英雄祖先歷史心性」下的敘事一樣，其主要情節在於以「一個英雄」為血緣起始，以「英雄征伐」描述此家族之統治空間與權威的起始。而後，這敘事記載英雄血脉與統治權威（土司職）的線性傳承，以及新的英雄（後代土司）之對外征伐，及由此產生的統治空間與人群。

值得注意的是，無論是舊木刻本《功勳紀略》或增訂的《世代忠貞之瓦寺土司》，都是以漢文書寫，書寫者都是漢人，書寫形式也遵循中國族譜文類。顯然，土司家的族譜是受漢文化之歷史心性與文類影響的產物。這樣的「英雄祖先歷史」，也是中國「英雄祖先歷史」中的一個分支；在敘事中，土司之祖受中國皇帝之命出征與駐守，因而土司家族的「英雄祖先」居於中國「英雄祖先」政治威權之下。

「族譜」、「方志」文類，讓我們（習於漢文字文明者）覺得這些歷史記載頗為可靠。事實上，這種土司祖源版本中有許多的遺忘與虛構。如，黎光明的報告以及祝上德修的方志與族譜，都稱「瓦寺」土司家族來自「烏斯藏」、「衛藏」或「烏斯藏加渴」。記載中也稱，這家族受中國之邀來此平亂，而駐軍定居於此。但按中國相關記載，此家族之祖並非來自「烏斯藏」，也非因協助平亂而得居此，甚至原來的土司官名也不是「瓦寺」。馬長壽先生曾考據，這家族為來

自康藏的「董卜韓胡宣慰使司」之一部。⁽¹⁹⁾

《明實錄》中有關於今川西南寶興一帶「董卜韓胡宣慰使司」，在明英宗年間藉口來貢受阻而出兵理番、雜谷等地之記載。不久在《明實錄》中，「董卜韓胡宣慰使司」來中國進貢的隊伍裡，便有隸屬於該上司的「加渴瓦寺」代表。瓦寺上司所轄村寨，主要在汶川的索橋一帶，另有幾個寨子在汶川三江口——這兩處，都正扼著由嘉絨藏區翻山進入岷江上游的交通孔道出口。可能在嘗試由雜谷腦道擴張勢力於岷江流域而受挫後，「董卜韓胡宣慰使司」另謀出路而出兵於此，並在此設「加渴瓦寺」村寨以駐軍保護此通道。所謂「瓦寺」，在《明實錄》中不單稱為「瓦寺」，而稱「加渴瓦寺」；有時只稱作「加渴瓦」，或與其它寺院並稱時寫為「加渴瓦等寺」。⁽²⁰⁾顯然，連「瓦寺」之名都可能是後代誤稱。而且，無論是那一版本的家族史，都未提及「董卜韓胡上司」。這都顯示由「董卜韓胡宣慰使司」分出後，「瓦寺上司」此一族群曾經歷「失憶」，以處身於新的政治、社會情境中。

至於「上舍」的家族史說法——漢人幾弟兄之後——可以說是「弟兄祖先歷史心性」受漢文化（及歷史心性）影響下的一種歷史記憶。關於「弟兄祖先歷史心性」及其敘事，在本書第一章以及其它各章中已作了說明。此「桑鵬四弟兄故事」，與漢化較深的北川地區之「弟兄祖先故事」較接近。它們的共同之處是，首先，此並非所有本地人群的「歷史」，而是本地部分人群（某一家族）的「歷史」。藉

(19) 馬長壽，〈嘉戎民族社會史〉，頁 77。索家後人索國光也認為如此。但我不確定他的認知是得自家傳，還是後來在文獻考據中所得，或得於馬長壽先生的研究。

(20) 《明實錄》英宗 95, 132；孝宗 85, 126, 159, 144。

此「弟兄祖先」記憶，人們將本家族與外界地理空間人群聯繫在一起。如在上舍的家族史記憶中，這四弟兄，除了來到汶川的土司祖先外，兩個到了川西（灌縣與彭縣等地），一個回到河南。這些血緣與地緣敘事，似乎一方面說明土司之祖與川西漢人之「弟兄關係」，一方面說明他們與中原（河南）漢人間有同樣的手足關聯。其次，在這些祖源敘事中，「弟兄祖先」所來自的時間、空間常與「湖廣填四川」或「張獻忠勦四川」記憶有關——敘事中，他們的遷徙或在「湖廣填四川的時代」，或稱在「張獻忠勦四川的時候」，或稱來自「湖廣」。「湖廣填四川」之說略為：明代流寇張獻忠曾屠盡四川人，或說殺得只剩一條街的人；今之四川人的祖先是在那之後，由湖廣地區綁著遷來的移民。⁽²¹⁾雖然我們無法完全排除，這「桑鵬四弟兄故事」可能是一真實的家族史。然而，其敘事的模式化特性，以及造成此模式化敘事的「歷史心性」在本地之流行趨勢，都顯示這是一段虛構的家族史。特別是「桑鵬」這漢人，其「桑」姓也是土司家「索」姓的別稱，⁽²²⁾其字「鵬」又似乎與「鵬鳥產卵為祖」的記憶有關。

最後，關於「龍書喇嘛」所稱的家族史，是「鵬鳥產卵為祖歷史心性」的產物。此歷史心性與「英雄祖先歷史心性」相同的是，它們都強調「始祖」的神聖性或英雄性，因此「歷史」也強調統治者在血緣上的「非凡」。本書第七章提及的綽斯甲土司與巴底土司在此歷史心性下之家族史，也或多或少摻入了「英雄祖先歷史」中的敘事因

(21) 此「湖廣」或有一更確切的地名，湖北麻城孝感。今許多四川人的口述或文字族譜，仍稱本家族為來自湖廣，或湖北麻城孝感。

(22) 一說，土司奉命來此平亂的祖先名為「桑朗索諾木」，故土司家姓為「桑朗」，簡稱「桑」。

素，如英雄之子及其遷徙等等。「鵬鳥產卵為祖歷史心性」與「弟兄祖先歷史心性」相似的是，兩種「歷史」皆宣稱各人群（各地土司家族）以對等關係凝聚與區分。無論此土司家族來自於「烏斯藏」或寶興，「弟兄祖先歷史心性」與「鵬鳥產卵為祖歷史心性」下的家族史都傾向於對過去失憶，而以重構家族記憶來說明當前或期望中的人群認同與區分關係。

另外，鄰近巴底的丹東「革什咱上司」鄧坤山，曾告訴民族學者馬長壽其家族祖源如下：

丹東遠祖乃由三十九族之瓊部遷來。瓊部昔為瓊鳥所止之地也。由始祖至今已有三十五代。初遷之時有兄弟四人：一至綽斯甲，一至雜谷，一至汶川，一至丹東。⁽²³⁾

這個家族史，雖然其中還有「瓊鳥」主題，可以說完全是「弟兄祖先歷史心性」下的產物。此也顯示這些受藏傳佛教影響的地區，與受漢化影響的「羌族」地區一樣，其社會文化中最根本的歷史心性可能還是「弟兄祖先歷史心性」。

三種版本的家族史，分別代表三種本地情境。族譜與方志的版本，將土司置於中國政治體系與威權的邊緣，上司因此成為中國邊陲之「世代忠貞的瓦寺土司」。龍書喇嘛的版本，將土司置於藏傳佛教文化政治圈的邊緣，並與其它鄰近嘉絨土司（巴底、綽斯甲）處於對等的團結與區分地位。上舍的版本，在較漢化的本地民間情境裡，將土司家族置於川西漢人與中原漢人之邊緣。

⁽²³⁾ 馬長壽，〈嘉戎民族社會史〉，頁 68。

二十世紀上半葉，此三種家族史敘事同時出現在這一家族中，表示在長程歷史發展下，這家族正處於「漢」、「藏」兩大政治、宗教與文化勢力邊緣。中世紀以來，藉由吐蕃政治文化勢力擴張的藏傳佛教文化，在吐蕃瓦解後仍繼續東進，明清時期達到這整個「藏文化圈」的東緣。形成於春秋戰國的華夏認同與文化，則由東向西擴張，在東漢魏晉時其西方邊緣已及於岷江上游一帶。漢文化帶來的歷史心性及文類概念，以及藏文化混合嘉絨文化所產生的歷史心性及文類，與原來便流行於本地的「弟兄祖先歷史心性」在此邊緣相接觸，於是便產生這家族中的三個版本「家族史」。

歷史記憶下的個人動機、意圖與情感

以上提及的索土司、土舍索習之、龍書喇嘛，這些人物及其言行在傳統中國與藏文獻中是毫無地位的。只因為在新的國族認同，與相關的國族邊緣探索與鍛造中，這些人物的舉止言行才透過新的文類——民族調查報告及民族史——而得到再現。這些人物及其言行，與其文本再現，一方面是某些歷史文化傳統（如歷史心性、文類及華夏邊緣政治社會關係）之延續，另一方面，它們都在中國近代華夏邊緣再造之「情境」或社會「本相」中產生；它們因此成為塑造新中國邊緣的「文本」與「表徵」。

土司常向漢人訪客展示其家傳之漢文族譜，以此合理化他當前的地位；⁽²⁴⁾他在「大朝」（中國）勢力蔭護下對轄下各村寨的統治權

⁽²⁴⁾ 本書第七章曾提及，《華陽國志》記載，每有中國官員到洱海滇池地區，當地豪長家族

威，其子民中「上民」（征服者）相對於羌民（被征服者）的優越地位，以及他在本家族中的核心領導地位。宣稱此家族史，藉此他承認本家族的雙重邊緣地位——土司為中國政權的下屬，也居於核心「衛藏」之邊緣。

土司索季皋對外界事務之認識，讓黎光明等人印象深刻。他們記載道：

土司口齒清楚，語言流利，所談輒引報章雜誌。他說，「英國人想拿政治力量來征西藏，那是一件極不容易的事情；因為西藏人對於宗教的信仰太深，而其所信之教又與英國人所信的不能融合。日本雖然和西藏的地方隔得很遠，但是，西藏裡常有日本人的腳跡。日本人對於西藏全沒有政治關係，但他們是信佛教的，所以容易和西藏人說得融洽。他們要想拿宗教去和西藏生關係，這確是深堪注意的一件事情」。⁽²⁵⁾

據黎光明等稱，索季皋當時身兼汶川縣團練局長，又是金川江防軍總司令部下的一個區司令官（僅次於總司令）。這些職銜及其談吐，體現索季皋如何由傳統中國的一個邊藩土司，在時代變遷中逐漸改變其身分與本質。他作這番言談，似乎也有意藉此向黎光明等人炫耀其當代知識，而黎等人對此的確印象深刻，因而將之記錄下來。

索季皋在會見黎光明不久，便死於與黑水人的戰事中。他的兒子索海璠（觀澤）即土司位，後來也於一九四〇年早逝。就在這一年，

都要出示「諸葛亮，為他們所作之 圖譜。 無論「圖譜」內容如何，此都與索土司向漢人訪客出示其家譜有同樣意義；也就是說，在類似的核心與邊緣權力關係下，產生類似的人物言行

⁽²⁵⁾ 黎光明、王元輝，《川西民俗調查記錄 1929》，頁 166

索海璠的遺孀，代理土司索趙上雅曾持舊族譜「功勳紀略」，以示來訪的國民政府監察院長于右任；如前所言，這是一種中國「邊藩」文化傳統下的模式性行為。于右任因此為詩讚此家族為「世代忠貞」——此也反映「大朝」與土司的關係，在新中國建立後仍延續下來。索趙上雅又請求當地漢人縣官幫忙增修此家譜。後來，新的土司家譜便由汶川縣長祝世德編修而成。祝世德，一位出身貧困的縣長，幫忙增修這部「土司家譜」，並引用于右任所題句，為此家譜命名為《世代忠貞之瓦寺土司》。這些作為，不只是記錄土司家族血脉之傳承，同時也延續了土司與中國間的邊緣與核心關係。

祝世德也是新的《汶川縣縣志》編修者。一位傳統中國縣官、郡守，常如此留名於地方。如前所言，《世代忠貞之瓦寺土司》部分內容被收在這本縣志中。「縣志」作為一種文類，它有特定章節結構，其書寫傳統之一又是在舊志基礎上作增刪。因此，「方志」文類讓祝世德所作《汶川縣縣志》有所依循及沿承。如此造成的新縣志「文本」，使得一些政治與社會現實在帝制中國到近代中國的轉變中得以延續——此也印證文本結構（在此為方志文類）與社會情境結構（在此指地方與中央的關係）的互映。祝世德另一讓人津津樂道的作為是，他曾在縣府中每週定期主講《古文觀止》，並且為提倡本地學風，他親自兼任綿篠中心小學校長。這也可說是，在為地方編志書之外，一位講求治邊之道的傳統中國地方官「願將花雨洗蠻風」的典範作為。⁽²⁶⁾此外他在地方上戮力掃除鴉片，成效卓著。這些都顯示，他

⁽²⁶⁾ 「願將花雨洗蠻風」是清乾隆時石泉（北川）縣令姜炳章所作〈白草歌〉中之句，表現漢人縣官對蠻夷之俗的鄙夷，及其期望以漢文化教化蠻夷的用心。姜炳章也曾編《石泉縣志》，並親為本地「白草羌」學子講學。見王明珂，《羌在漢藏之間》，頁312-14。

的言談、作為如許多歷史上的中國邊吏一樣，有其文化偏見，也有其為民興利除弊的良吏理想。他是中國邊政與邊吏傳統的創造物；在時代過渡中，在新思潮影響下他也以其言行塑造新的「華夏邊緣」。

土舍（索習之）所說的「漢人四弟兄之後」（桑鵬的四個兒子）的家族史，是在漢政治文化優勢力量影響下之產物。土舍藉著如此之家族史，渴望攀附漢人認同，並以此將本家族區別於其子民。這樣的意圖與相關情境，由黎光明等人的報告中可略見端倪。他們記載會見索習之的經過，有如下之語：

故這個姓桑的漢人會作了這土民的土司，說是「由『偷龍轉鳳』而得」。這位土舍對我們說到「偷龍轉鳳」這一層，曾加上「不要笑」三個字。這個傳說的意義是在證明「索家此刻並非土民之後，乃天漢之裔也。」

索習之，聽說，在四川的軍隊裡跑過很久，而且還做過小小的軍官，所以他全無「土氣」。他的談話中每每有「他們土民」、「我們索家」的話頭，其意思是不承認索家是土民的同種。他睡在鴉片煙燈的旁邊，替我們談「他們土民的老規矩」。⁽²⁷⁾

文內引號為原作者所加，顯然是為了提醒讀者注意索習之不尋常的說詞。由黎光明等人的觀察描述中我們可得知，這位「土舍」之舉止言談都有如一位漢人鄉紳，且他相當鄙夷其子民的非漢民族身分與文化。統治者鄙夷自身的非漢身分與文化，並模仿漢文化及攀附漢人祖源，以將自身區隔於其被統治之子民，這是在中國歷史上經常發生

⁽²⁷⁾ 黎光明、王元輝，《川西民俗調查記錄 1929》，頁 169。

於「邊緣」的漢化微觀過程的一部分。⁽²⁸⁾然而，這位小上官居然自稱漢人，並鄙夷其子民，這樣的現象在黎光明等人的當代民族知識中卻是頗稱怪異的。因此黎等人在當時，以及在後來的描述（上引文詞）中，都對這位土舍之說表現不以為然的嘲弄。

龍書喇嘛所稱「神鳥產卵為祖」之說，強調幾個嘉絨土司間的對等關係，土司家族之神性，他們與藏傳佛教或核心「衛藏」（在此以「瓊部」為代表）間的關係，以及強調龍書喇嘛自身的本地宗教領袖地位。因此產生這文本的，以及由此文本強化的社會情境脈絡，主要是本地各親近嘉絨土司之間，以及他們與核心衛藏間的宗教與政治關係。然而這樣的敘事情節，在民族調查者或在一般漢人眼裡自然容易被視為神話了。特別是，「喇嘛」是藏傳佛教與吐蕃政治文化勢力東傳之歷史產物。這樣的文化、歷史所產生的人物，原來便不易為漢人了解。在近代國族主義一切求新、求進步的精神下，國族邊緣調查者更將「喇嘛」視為舊時代與邊遠無知之人的代表。

對於龍書喇嘛，黎光明與王亢輝在他們的報告中只簡短描述他行法唸經的情況。但對於其他喇嘛，他們的報告中經常詳細記錄這些人物的話語，藉以呈現他們的無知、荒謬與落伍。如以下三則他們對幾位喇嘛及其言談的描述：

楊喇嘛既知道孫中山，並且聽說過有蔣介石，但不知有南京也。更可惜的是他問我們道：「三民主義和中華民國到底誰個的本事大？」

⁽²⁸⁾ 王明珂，〈論舉附：近代炎黃子孫國族建構的古代基礎〉，610-14。

凝戈也不懂漢話，他用西番話問我們，「宣統皇上這一會還好嗎？」這般態度，彷彿不是他和宣統皇上有舊，便是他知道我們一定和宣統皇上相熟。他從不曾知道有大總統袁世凱，當然更不知道有主席蔣介石。同他談到南京，他問，「那是洋人地方不是？」

有一次，我們在大寨土官的家裡遇著一位林波寺的和尚。他向我們說：「據我們的喇嘛卜數推算起來，中華民國（意實單指元首）應該是個大耳朵的人，不然，他不能管領這樣大的地方，大眾一定不能服他的。」⁽²⁹⁾

值得深思的是，為何黎光明等人注意並描述這些國族邊緣人群的無知與荒謬？為何我們（中國知識分子）讀到此都覺得相當可笑？我們同時也可以思考，為何在近代之前華夏土人從未嘲弄「蠻夷」民眾對中國的無知？事實上，這是在此一邊緣時代、邊緣空間產生的現象——在國族建構中，知識分子認為國族知識應普及於國族邊緣。黎光明等人覺得這些喇嘛說話荒謬而有趣，是因為他認為在國族同胞中不應有如此無知的人。劉錫藩於一九三三年寫成出版之《嶺表紀蠻》，有一節記錄他對「蠻人國家觀念」之測驗，結果據他道，「令人失望之極」——三十個「蠻人」男子，對於「我國第一、二屆總統是誰」、「中國國民黨是誰創的，什麼叫做三民主義」等問題，絕大多數皆答曰不知⁽³⁰⁾。類似如此誇大邊緣人群無知的文本，也影射「邊民教育」應積極推行；如此更使「普遍知識」漸普及於每一國族角落。而「我

⁽²⁹⁾ 黎光明、王元輝，《川西民俗調查記錄 1929》，頁 106、120、29

⁽³⁰⁾ 劉錫藩，《嶺表紀蠻》（上海：商務印書館，1934），頁 255-56

們」也是此普遍知識之產物，因此當接觸到這些邊緣的記憶時，會覺得它們荒謬可笑。

如此深切注意國族邊緣同胞之「落後」的話語，常出現在當時國族邊緣探索者的書寫中。如前面提及的莊學本，在其文中曾言，「我們如以二十世紀的新眼光，去觀察還在紀元前二十世紀未開化的舊同胞……自覺其野蠻可怕」。⁽³¹⁾王元輝在其著作中，也有類似的對「松潘」之描述。他寫道：

有人問我，「松潘離成都有多少遠」，我說：「相隔四千年」。這雖是滑稽之談，確是事實如此。⁽³²⁾

由此可見，空間上的國族邊緣人群，在他們心目中也是文明演化時間表上遠遠落後於漢族的「國族同胞」。

黎明光等人走入邊疆，觀察描述這些邊緣之人，其動機與意圖主要產生自當時中國國族建構之時代情境；包括自晚清以來，帝國主義列強在中國及其邊疆地區之利益角逐，因此造成中國國族主義的激揚。在前面我已說明，這是一個由傳統中國演化為近代中國的邊緣時刻。王元輝、黎明光、莊學本、劉錫藩等沉浸於國族主義的青年，走入這個傳統上被視為「蠻夷之域」的邊疆，透過他們的攝影、行動與文字描述，他們不自覺的投身於一個將「華夏邊緣」再造為「中國國族邊緣」，以及將華夏眼中的「蠻夷」化為國族中的「少數民族」的宏大工作之中。

(31) 莊學本，《羌戎考察記》，頁2。

(32) 王天元（王元輝），《近西遊記》，頁195。

民族學、語言學、體質學、歷史學等，是完成少數民族識別、分類的主要知識工具。黎光明生長在這個國族邊緣建構的年代。他所任職的「歷史語言研究所」，是以民族學、語言學、體質學、歷史學等鍛造中國國族及其邊緣的重要學術機構之一。如前所言，中華民族之整體性及其內部諸民族之區分，皆多少有賴「歷史語言研究所」早期學者們的資料蒐集與研究而得以建立。但黎光明受命走入邊疆，是在該所成立之初，他本人尚未有足夠的民族學或語言學知識。傅斯年給他的信中，有「蓋兄未預備充分，兄之所知也」之言，並一再敦促他「少發生政治的興味」、「少群居侈談政治大事」。⁽³³⁾這也顯示促使他深入國族邊緣的動機，是國族主義下他及其友人王元輝等人滿腔的政治熱血，這也說明為何他們呈交「歷史語言研究所」的《川康民俗調查報告》，在該所塵封了七十五年之久——顯然是被認為缺乏學術價值之故。然而，黎光明等對索季皋的「當代新知」之讚賞，對索習之及喇嘛們之「無知」的嘲弄，他們對土司家族來自「烏斯藏」之歷史的肯定，視土舍所言「土司家族為漢人之後」為傳說，以及譏諷土舍視「索家」與其子民不同種。他們這些言行與文字描述，都可被視為一些時代情境下的表徵（representation）或習行（practice）；這些表徵與習行，也參與塑造一個主體人群心目中非漢族的、民族界線分明的、有待進步的國族邊緣。

以上這些個人之言行（包括文字書寫），自有其動機、意圖與情感；他們或期望攀附漢人認同以擺脫蠻夷之譏，或炫耀當代知識以示

⁽³³⁾ 傅斯年，〈附錄「傅斯年致黎光明的信」〉，見黎光明、王元輝，《川西民俗調查記錄 1929》，頁 183。

自己不落伍，或期望革弊興利、化民成俗以成就中國邊吏之功，或期望透過民俗調查將國人陌生的邊疆化為熟悉。然而所有這些個人的言談、行為與書寫，似乎都深受一些「結構」影響，而這些「結構」不盡為近代產物。如土司、頭人、喇嘛等與中國地方官員之互動，仍受其心目中「大朝」概念影響——雖然此「大朝」已由清廷轉變為國民政府。如縣長編修縣志，在當地講學、勵學，為地方除弊，這些多少都是受傳統中國「良吏」典範（一種文化結構）影響產生的習行；他所修的「縣志」及土司「家譜」，也是受中國傳統文類（結構化書寫）影響所產生的文本。各種歷史久遠、根深蒂固的「歷史心性」，更左右人們的家族史、民族史建構。

我們亦不能否認，中國國族經由一近代變遷而成。在此方面，「歷史語言研究所」可視為近代國族主義與相關學術邏輯結合之產物。此學術機構也有如「知識結構」，持續產生與國族建構有關的學術發掘、調查、測量與研究行動，以及產生如民族志、民族史、民族語言等學術書寫。即使如此，在這些近代學術探求中，傳統的歷史心性、文類，及長久以來基於此所產生的文本，仍為國族主義者提供知識建構之素材與知識理性基礎。這雖是一個微小的例子，但已顯示近代中國國族建構，或國族邊緣建構，並非只是「近代國族主義」可以解釋的現象，而是一個長程歷史中的華夏及其邊緣再造。⁽³⁴⁾

(34) 黎光明先生最後投入北國族邊緣再造的活動竟是，一九四六年在其靖化縣長任內與王元輝（時為十六區專員）合作掃煙除惡，遭匪徒殺害而以身殉。黎光明為「回民」，若在今日他應是「回族」。這也顯示近代中國國族邊緣再造的多元、複雜面向，並非當時之參與者所知及所能掌握，也並非美籍學者 Stevan Harrell 所謂中國族群中心主義的「教化」（civilizing project）可理解。Harrell 之說見於 Stevan Harrell, "Introduction: Civilizing Project and the Reaction to Them," in *Cultural Encounters on China's Ethnic Frontiers*, 34-36.

結語

歷史中的表徵與本相

在本書中我說明，出現於商、周而確立於戰國時期的一種歷史心性，英雄祖先歷史心性，在戰國到漢初時期成為塑造華夏認同的歷史想像藍圖。根據此藍圖，黃帝成為華夏的英雄祖先，所有自稱華夏的人群（主要是社會上層）也因此共同祖源而得以凝聚。在此歷史心性下，漢晉時的華夏史家已完成一個以「黃帝後裔」為主幹的歷史書寫；這個「歷史」，說明華夏及其具體化身——華夏帝國——的空間與血緣構成，及其在時間中的延續與變遷。「英雄祖先歷史心性」是一種擴張性的歷史心性，它所創造的「歷史」隱喻著資源不足可藉英雄之向外遷徙、征戰、擴土，及對內行階序化資源分配來解決。華夏認同便在此歷史心性下，透過「歷史」及受此記憶塑造的人們之言行，向各方、各個層面擴展其邊緣。

這樣一個渾沌初成的族體，在戰國時代以來透過攀附「黃帝」或「炎帝」，及他們的後裔，以及透過「正史」、「方志」與「族譜」等文類，產生模式化之敘事文本，如此逐漸在兩種「華夏邊緣」擴張——政治地理的華夏邊緣，以及社會性的華夏邊緣。「方志」文類強調地理空間上華夏單元（郡縣）與整體之關係；「族譜」文類強調血緣上的華夏單元（家族、宗族）與整體之關係。也就是說，透過「姓」，以及與姓相連結的祖源歷史記憶，以及與姓相聯結的「地望」，可以與黃帝或炎黃發生聯繫的華夏「族群」逐漸往帝國周邊以

及域內之社會下層擴展。

在華夏政治地理邊緣方面，許多本土社會領袖家族或知識菁英，由於攀附黃帝及其他華夏英雄祖先而躋身華夏之內，同時也將本地納入華夏之域。由戰國至漢晉時期，這樣的過程發生在吳、越、楚、趙、魏、秦、滇與巴蜀等地。華夏之「域」的邊緣至此已大致底定，此後只有局部的變化。秦漢帝國的邊緣郡縣，代表華夏擴張所能及的空間及經濟生態邊緣。由戰國至漢晉時期，華夏知識菁英不斷為這些邊緣郡縣之「異族」書寫其「英雄祖先歷史」，以此描述不同性質的華夏邊緣。「英雄徙邊記」便是此種歷史記憶與敘事之一。在本書中，我以箕子、太伯、莊蹻、三苗與無弋爰劍之「歷史」為例，說明華夏如何透過這些「英雄徙邊記」歷史敘事，來描述他們心目中不同的華夏邊緣。而這些「英雄徙邊記」之歷史，在華夏與其邊緣人群的互動中，被華夏邊緣人群接受、修飾、排拒與忽略，因此不斷的改變各方華夏邊緣的本質。

在這樣的歷史與歷史記憶過程中，東南吳越之人成為太伯及其他華夏祖先的後代，因而成為華夏。東北之朝鮮、高麗等歷史人群，多將箕子視為外來的「文化性」始祖，而以朱蒙、檀君等為本土「血緣」、「空間」與「政權」之開創英雄祖先，因此置身於華夏認同之外。漢晉以後西方、西北廣大的「羌」，對於三苗與無弋爰劍之「歷史」似缺乏記憶。他們部分漢化而成為黃帝子孫，部分藏化成為各層次菩薩與活佛之信徒；更普遍的是在各種「弟兄祖先歷史」下，與鄰近族群結為一團圓既合作又區分、對抗的群體。在西南洱海、滇池一帶，漢代以後「莊蹻記憶」混雜於沙壹、九隆、阿育王之子、細奴邏、白姐等祖源記憶之中，但皆居於邊緣地位。到了明代，當大量漢

移民隨帝國軍政勢力進入雲南地區後，「莊蹻」才又在方志與族譜中居重要地位。

在北方，許多魏晉南北朝時期出身「五胡」的家族，以及隋唐時期來自西域或北亞草原的家族，都在長期定居中國後，透過新家族記憶（以及失憶）而成為炎黃子孫。然而中古時期以來進入中國的北方部族，如女真、蒙古等，顯然皆以各部族自身的英雄祖先為傲，而對於攀附炎、黃不甚感興趣。因此清末民初時期以「黃帝之裔」或「炎黃子孫」為隱喻之國族，難以合理的涵括漢族之外各北方、西方非漢族群；這樣的中國國族概念，也難得到滿、蒙、藏、維等民族的普遍認同。

在傳統華夏之域的南方，漢晉之後在漢化過程下，華夏心目中的「廩君種」地理人群範圍逐漸萎縮。而隨著華夏與更南方的人群接觸漸多，華夏心目中的「槃瓠子孫」卻更往南方擴延。後來許多南方族群也自稱是「槃瓠子孫」；藉此他們一方面接受自身相對於漢的劣勢族群地位，另一方面以此神聖化始祖凝聚鄰近各族群。無論如何，「槃瓠子孫」概念蘊含著漢人對土著之歧視。因此明清以來，當漢移民大量進入這些地區後，本地家族皆有了漢姓，而且「祖上來自南京或江西吉安府」成為廣泛被借用的祖源記憶。然而自稱祖上來自南京或江西的家族，在本地可能仍被他人視作「蠻夷」。如此，本地在二十世紀上半葉成為漢與非漢區分模糊的華夏邊緣。

在社會性華夏邊緣上，更活躍的祖源攀附在華夏之域內進行。然而由於「歷史」只注意上層統治者與貴胄家族的起源，所以在社會中、下層所進行的「炎黃子孫」攀附過程常被忽略。無論如何，族譜中的「姓氏源流」或「先世考」是一群體自我宣稱的祖源。以此而

言，中國家族與族譜書寫的歷史可解讀為：藉此歷史記憶之建構，可與「黃帝」或「炎黃」血脉相通的「族群」單位（有文字族譜記憶的家族）愈來愈多、愈來愈小，也愈來愈普及於中國社會中下層。最後在此歷史記憶與歷史事實基礎上，在國族主義蘊含的個人主義（individualism）精神上，晚清民初中國知識分子終於將黃帝與「每一個」中國人（主要指漢系）繫上想像的血緣關係。

這些都可說明，近代以「黃帝」或「炎黃」為共同起源想像的中國國族建構，乃承自於古代華夏之歷史心性、文類、結構性情節（如英雄徙邊記敘事），與由此產生的歷史記憶。也就是說，近代「中國國族」建構是一沿續性歷史過程的最新階段。在這歷史過程中，華夏或中國人這樣的「我族」認同，在「黃帝」此一祖源符號中已蘊含領域、政治權力與血緣之多重隱喻，在各種「英雄徙邊記」敘事中也蘊含核心與各方邊緣的關係。便因如此，近代重新詮釋「炎黃子孫」與各種「英雄徙邊記」的國族歷史建構，可謂是漢族中心主義下重「核心」而輕忽「邊緣」的國族歷史。在近代合華夏與其邊緣為一的國族肇造運動中，此「歷史」不僅難為許多華夏邊緣非漢族群所接受，也難讓許多近代中國新知識分子滿意。

正在此時，「民族」概念與相隨的民族學、體質學、考古學、語言學等新知，提供「民族史」新的內涵與架構，也提供國人新的民族常識，使得由傳統華夏帝國轉變為當代中國的最大關鍵——華夏邊緣再造——得以完成。本書最後一章的主題，一個川西土司的家族史，其背景便是此近代華夏邊緣再造運動中的一幕。透過這例子，我們更能清楚的見著，「近代中國國族建構」不只是「近代」現象，而是長程歷史發展下各種歷史心性、文類與歷史記憶的匯集。在此關鍵邊

緣時空中的個人——如索土司、祝縣長與黎光明、王元輝等人——是歷史的創造物，也是歷史的創造者。他們是華夏邊緣產物，也參與鍛造新華夏邊緣。

文本、表徵與情境、本相

以下，我要進入一些與本書論述有關的理論探討。

索土司家族史的例子，以及本書中其它例子，都說明任何一個人物或事件，或與之有關的敘事，都是社會情境（social context）與歷史過程（historical process）下的產物。我們可以將這些人物言行、事件與相關敘事，都當作是一種「文本」（text）。「文本」存在並產生於特定社會情境脈絡中（texts exist in context）；社會情境脈絡，也因其相應「文本」而得以顯現或強化（context exists in texts）。「文本」又似布迪厄所稱的「表徵」（representation）；我們可以將透過口述、文獻、圖象與行為所呈現之「表徵」皆視為社會文本。即如布迪厄所言，「表徵／表相」是某種社會本相（reality）所產生的「表徵／表相」（the representations of reality）；社會本相也因這些「表徵／表相」而存在或被強化（the reality of representations）。⁽¹⁾

本書的主題，「華夏」與「中國人」認同，可以說明文本與情境的互映、互生關係。無論是傳統的「華夏」與當今「中國人」認同，都是一種族群認同。「族群」，作為一種社會本相或情境，是以「共同血緣」起源記憶強調成員間的根基性情感連繫（primordial

⁽¹⁾ Pierre Bourdieu, *Distinction: A Social Critique of the Judgement of Taste*, translated by Richard Nice (London: Routledge & Kegan Paul, 1984), 482-84.

attachments) 及其階序，以分享、分配及保護「共同資源」的群體。因此，支持族群認同的集體記憶或歷史「文本」，皆以血緣關係 (blood ties)、空間資源關係 (territorial ties) 為其最重要的內在構成符號；二者在「時間」中之延續與變遷，是所有「族群」歷史的主要敘事內涵。

這並不是說「文本」與「情境」循環互生，永無止境與改變。社會本相（如帝國、階級關係、兩性關係）會有改變，造成新的歷史事實或重大歷史變遷。此乃因為在社會現實本相下，個人與各社會次群體都可能在群體生活中，在相互誇耀、愛羨、鄙視、攀附等情感動機下，產生多元的、相抗的或相應和的「文本」（如祭黃陵、祭炎陵與祭蚩尤陵），且人們對同一文本及其內在符號的解讀也或有不同。然而社會本相亦有其穩定性，相關歷史有其延續性（如延續兩千年的中國帝制）。這是由於在社會本相下，「文本」並非由一些散漫無章的符號構成，而是有其結構性規範。這些結構性規範及其後的知識權力，使得有其相似性的「文本」一再被複製，也使得人們對文本有類似解讀，因此形成支持並延續此社會本相的集體記憶。

在本書中，我提出至少三種規範歷史「文本」的結構——歷史心性、文類與模式化情節。它們都是一社會敘事文化中的「敘事結構」。便如「文本」對應「情境」或社會「本相」，這些文本敘事結構也有其對應的「情境結構」或「社會結構」。

歷史心性、文類、模式化情節

「模式化情節」指不同（歷史）敘事所依循的類似情節。「文

類，指一種導引或規範（歷史）文本內涵、用詞與章節的書寫結構。「歷史心性」則指，在特定社會文化情境下，人類更基本的對族群「起源」（歷史）之思考與建構模式。它們之間有涵括關係——在某種「歷史心性」下產生許多相關「文類」，而每一種文類中也包含許多「模式化情節」書寫。

以「模式化情節」來說，真實的事件在我們身邊時時發生，然而人們注意並記錄下來的「人物」與「事件」常蘊含某種敘事模式；它們或循敘事模式而被書寫，或因其符合此敘事模式而被記錄，或因需要而被人們循此模式建構。在本書中，我所舉的例子主要是中國歷史文獻中的「英雄徙邊記」敘事。又如，在中國「正史」之人物傳記中，敘事經常以「姓名，郡縣」為起始——「羊欣字敬元，泰山南城人也」、「李將軍廣者，隴西成紀人也」。⁽²⁾如此以「姓名—郡縣」為起始的人物傳記書寫範式，其深層意義是將「個人」繫於華夏血緣與空間之特定座標位置上。

中國「方志」中常有關於地方仕女之模式化記載。如《華陽國志》中有關廣柔人姚超兩個女兒的事蹟——「值九種夷反，殺超，獲二女。欲使牧羊，二女誓不辱，乃以衣連腰自沉水中」。⁽³⁾如前所言，《華陽國志》被模倣而形成方志文類；不僅如此，其以「寧死不辱」為主要情節的女性傳記敘事，也成為後世方志中常見的仕女志「模式化情節」。再者，這些書寫中女性常被定位為「某人之女」或「某人之妻」，此也顯示其在華夏血緣想像中的邊緣地位。便如「英雄徙邊

⁽²⁾ 《宋書》62/22，羊欣；《史記》109/49，李將軍列傳。

⁽³⁾ 《華陽國志》10a，先賢上女總讚。

記」表現「華夏中心主義」觀點下的四方邊緣人群意象，以「死節」為敘事主軸的仕女傳記，則表現「男性中心主義」觀點下的典範女性意象。於是透過「模式化情節」之文本，社會現實本相（或情境）得到支持與延續。

至於「文類」，它不僅產生並承載許多文本，文類自身也可以被視為一種結構性文本。在特定社會與時代情境背景下，一種文類格式持續產生新的文本；作為社會記憶文本的流傳，強化或修正此種社會情境。在傳統華夏中，「族譜」、「方志」、「正史」是最重要的三種文類。人們之所以相信這些文類，是因為至少千餘年來，許多華夏便存在於這些文類及其文本所造就的「情境」中——帝國、郡縣及家族。因而此三種文類所對應的情境，主要為在經濟與文化生態下的政治與社會組織情境。二十世紀上半葉的民族學、語言學、體質學之論文與報告，以及採納這些資料而撰成的民族史、民族志，又是一些近代產生的新文類。透過這些新文類，近代中國知識分子重新描述「中國人」的內涵與邊緣，也藉此重新塑造「中國人」的本質與邊緣。

社會情境的鉅大變遷，也常使舊有文類之內涵形式發生改變，或讓此種文類根本消失，產生新的文類。如「正史」此種文類，顯然與傳統的「華夏認同」以及華夏帝國內部之社會分群有關；當近代「華夏認同」轉變為「中華民族認同」，而民主共和體制取代封建帝國時，此種文類便消失了。又如，「地方志」此種文類與一地方之「華夏化」有關；透過地方志書寫，一地成為華夏之域，其人成為華夏之人。因此透過分析《華陽國志》這樣的地方志文本，我們可以了解當時蜀人作者如何將蜀納入華夏之域中。透過《華陽國志》與後世地方志之比較，我們也可以由不同時代的人如何詮釋此「整體」中的「部

分」，以了解華夏本質及其變遷。

最後，「歷史心性」，這是更基本的歷史建構模式；或者說，它更具「根基性」，因為它只涉及「歷史」最重要的部分——起源。它所對應的社會情境或本相，與一地的資源環境及人類社會生態有關。在本書中，我分辨兩種「歷史心性」——英雄祖先歷史心性，與弟兄祖先歷史心性。另外，「鵬鳥產卵為祖」之歷史敘事，以及將英雄或弟兄祖先神佛化（因而「血緣群體」成為「信徒群體」）之歷史敘事，皆可視為此兩種歷史心性在佛教文化影響下的變體。在中國歷史文化圈中的人，或世界絕大多數文字文明中的人，都在「英雄祖先歷史心性」下而傾向於相信英雄祖先歷史。也由於受此歷史心性掌控，人們易將「弟兄祖先故事」及其它歷史心性下所產生的「歷史」當作是虛構的鄉野傳說與神話。

一種結構性社會情境，產生特有的、可支持此社會情境的歷史心性。然而歷史心性本身只是一種「心性」，一種文化傾向；它只有寄託於文本，或某種文類中的文本，才能在流動的社會記憶中展露它自己。因而歷史心性之下所產生的，主要是文本（或表徵）。文本與文本間的模仿、複製，形成文類。文類結構中因此蘊含歷史心性；如中國「族譜」與「正史」此兩種文類中，都含有英雄祖先歷史心性，表現在其文本敘事之中。如在中國「族譜」中，無論是「姓氏源流」中的遠祖，或「宗族源流」中較近的祖先，大都是源自一個「英雄始祖」。無論如何，文類對於歷史心性而言，猶如一種保障與屏障。一方面它保障歷史心性，使其得以藉文類結構而延續。另一方面它屏障歷史心性，使書寫者與閱讀者為文類結構所吸引，而無視於其後的歷史心性。

無論是社會情境或歷史情境，都有深淺層次之別。文本、範式化情節、文類與歷史心性，分別對應各種不同層次的情境。雖然很難截然區分，但簡單的說，愈淺層的社會情境愈容易反映在多元、多變的文本符號中，而得到改變與調整。愈深層的社會情境，則愈藏在模式化情節、文類與歷史心性裡。而相對於模式化情節與文類，歷史心性最不易被改變，也最不易為我們所察覺，因而使其成為改變不易的「結構」。

文本、範式化情節、文類，與相關意識形態與社會制度情境，有時整體由外界移植而來。具體的例子，便是中國在近代國族主義下的變遷。當時移入中國的不只是國族、國家、民主政治等政治社會組織與制度概念，同時來到的是產生相關文本的新文類，如期刊、報紙、雜誌之報導與評論文章，語言學、民族學、體質學之學術書寫等等。這些新文類所造成的文本，如何混合舊有的文類、文本記憶而在中國得其本土特性，便是探索「新中國」特質及其變遷的關鍵。這些，都還有待我們研究。值得注意的是，新知識、新理性隨著新文類及其文本的傳播而滋長，也促成了中國近代政治、社會的大變革。人們透過新文類，發表各種爭論國體、民族與國民的文本，然而沒有受到爭論波及的則是「英雄祖先歷史心性」。這也印證前面我所提及的，愈深層的「結構」愈不易為我們的理性所察覺。

邊緣、異例、斷裂與符號

我們不易察覺導引文本書寫的深層「結構」，這是因為，生活在自己所熟悉的世界與各種「核心主義」（centralism）之中，各種社

會、文化與學術規範已告訴我們「什麼是重要的社會現象」，「什麼是重大歷史事件」，以及「何者是重要歷史人物」，我們也生活在這些社會、文化與學術創造的虛擬世界中。我們常因此把「表徵」當作是社會真相（social truth），將「文本」中的過去當作歷史事實（historical facts），以此熟悉化我們所熟悉的知識與社會體系。同時，我們也將不熟悉的事物與文本歸於「奇風異俗」、「神話」、「傳說」，描述或感覺它們的荒謬、可笑，以忽略或馴化我們所陌生的知識與社會現象。社會生活與文化所蘊含的「心性」，以及與各種社會現實相應和的「文類」，使得我們相信其所生產的「表徵」與「文本」。由此而生的社會歷史記憶（文本），自然支持這些社會文化與其間各種權力關係（情境）。此如我在本書前言中所引理柯對「歷史性」（historicity）的精闢詮釋：「我們創作歷史，我們沉浸其間，我們也成為這樣的歷史人。」⁽⁴⁾

然而當來到「邊緣」，許多文本與表徵在我們看來常是多元、駁雜或荒謬的。深入分析這些文本與表徵，與構組它們的各種符號及其隱喻，探索其相應的社會情境與歷史背景，如此所得的新知可能動搖我們所深信的單一、純正與理性的知識。因此「邊緣研究」的意義在於：探入並深究邊緣，邊緣的空間、時間、人物與書寫之中，我們較容易脫離自己所熟知的文化與知識體系掌控，而將陌生、矛盾與荒謬現象化為熟悉。藉此新知，我們也可以再思考我們過去所「熟知的」世界；我們所熟知的知識與社會現象，也可能由於此反思性新知而變為陌生。

⁽⁴⁾ Paul Ricoeur, "The narrative function," in *Hermeneutics and the Human Sciences*, 274.

因此透過本書我所強調的文本分析，不同於結合各種史料（或各種學科）以歸納、發掘「事實」的「類比法」（analogy）。雖然「類比法」是人類知識產生的重要法則，然而在尋找「相似性」（similarity）的類比活動中，我們經常無法擺脫自身文化、認同與生活經驗的影響。我們的知識理性，常深植於當代社會文化與現實利益中；基於此知識理性，我們定義、尋找何者是「相似的」、「相關的」與「合理的」，以建構一個熟悉的、利己的知識體系。相對的，文本分析特別著重於詮釋一些不尋常的、特異的、斷裂的與被忽略的現象。也就是說，文本分析之切入點經常不是「熟悉與相似」。而是，文本中或文本間所呈現的，或我們在文本閱讀中所感受的，荒謬、斷裂、矛盾、失憶、模糊與挫折。⁽⁵⁾由多元資料間產生的「異例」，或者我們的理性與一段時間、空間距離外的「古代」、「上古」世界間的差異，我們可以嘗試了解一時代或社會「情境」的複雜結構，以及一個「當代情境」與另一個「當代情境」間的延續與變遷。

在一穩定、核心的社會情境中，人們服膺於類似的心性、文類與文本，及它們的「權威性」，這樣的社會情境傾向穩定而少變化。但在時代、社會、空間與權力的邊緣情境中，與之相應的是多元的心性、文類與文本，人們對同一文本的解讀也或有不同——社會變遷、認同變遷便經常在此發生，或由此發生。這樣的多重邊緣（multi-boundaries）——如本書中所提及的，春秋的句吳，秦漢之巴蜀，雲

⁽⁵⁾ 這也就是 Robert Darnton 所言：「當我們無法理解一個諺語、一個笑話、一個禮儀，或一首詩時，我們知道自己觸及到某些東西。由一個文獻最晦澀的一面著手，我們或可以揭露一個相異的意義體系。這樣的思考途徑，甚至可能進入一個陌生而美妙的世界觀。」見 Robert Darnton, *The Great Cat Massacre And Other Episodes in French Cultural History* (New York: Basic Books, 1984), 5.

南地區中世紀的南詔與大理國及明清的白人，宋代以來的苗疆，以及近代川西的瓦寺土司——正是我們了解歷史與「歷史」的關鍵點。在多重邊緣的樞紐聯結地帶（conjunction），各種歷史與「歷史」發展在此匯結，產生許多人物、事件、個人言行與文字敘事。探索它們所反映的社會情境，以及解讀它們在觀察者各種主體偏見下所呈現的模糊、荒謬、斷裂，我們可以嘗試了解歷史心性如何透過文類造成各種歷史記憶，它所反映的社會現實本相，及其所映照的也是我們所信賴的「歷史」之本相。

符號與結構之間：模仿與攀附

在社會科學研究中，學者常提及一些影響人類行為的結構性規範，如社會「結構」（structure）、文化「模式」（pattern）與心理「構圖」（schema）等等。發掘這些社會文化中的結構性規範，曾是社會科學研究的首要目標；除此之外的事件與個人言行，都被視為淺浮不足為道的現象。然而有些社會科學研究者，卻關注於各種偶發的、瞬息的、個人的社會現象——如習行（practice）、個人抉擇與作為（agency）、事件（event）——與「結構」間的關係。特別是在布迪厄的習行理論（theory of practice），以及傅柯有關知識、論述與權力（knowledge, discourse, power）的學術觀點發揮其影響力以來，學者不再只是注意文化模式、社會結構，而更注意社會或文化如何影響個人行為，締造各種社會表徵，以及個人行為與社會表徵又如何應和、改變或再造社會與文化。⁽⁶⁾

⁽⁶⁾ Michel Foucault, *The Archaeology of Knowledge* (New York: Pantheon Books, 1972); Pierre

歷史心性、文類、模式化情節都是影響歷史文本書寫的「結構」；華夏帝國、郡縣、家族以及郡縣與帝國之關係，或華夏邊緣的社會現實等等，則為各種的社會組織與社會情境「結構」。在本書中，我也探討各種文本與社會「符號」——如各種「英雄徙邊記」中的英雄符號（太伯、莊蹻、三苗），以及社會中的個人（如黎明、祝世德等）之言行。藉著這些資料與相關討論，我們可以深入探索一個「符號」與「結構」間的重要聯結——模擬（或攀附、擬態）。

一個文類（結構）的形成，如「正史」，是由於後世史家在編輯、書寫「正史」時，遵循、模擬以前歷代的正史書寫；此種文本架構上的模擬，形成正史文類的「文本規範」。不僅如此，漢代以來歷代中國朝廷也逐漸產生一套編輯正史的制度與流程，此制度與流程也在後朝模擬前朝的情形下形成規範——這是正史文類背後的「制度規範」。還有，正史編寫者處在另一個範式化情境中，那便是「帝國」。各個朝代的華夏帝國，以及所謂「征服王朝」帝國（指中國史中的遼、金、元、清等王朝），在統治形式與內涵上也模擬從前各王朝。此「帝國」的存在，為生存其間的正史編寫者提供另一個「結構」——這是影響文本書寫的「政治社會規範」。而以上這三種「規範」，皆來自於後世對前世之「模擬」。當作者在選擇、組織各種符號以構成「正史」文本時，自然便落入這些規範中；同時，其作品成為詮釋「正史」文類的諸正史文本之一。即使如此，作者之當代情境與個人經歷皆不同於前人，因此雖在各種書寫規範下，其正史書寫仍

Bourdieu, *Outline of a Theory of Practice* (Cambridge: Cambridge University Press, 1977); Renato Rosaldo, *Culture and Truth: The Remaking of Social Analysis*, 2nd ed. (Boston: Beacon Press, 1993).

有不同於前史之處，或其刻意有別於前史。也因此每一個「正史」作品，都藉其文本符號修訂「正史」文類概念。

至於「模擬」的動機、意圖與情感，則主要在於人們追求或攀附較好的或較安全的存在。一位作者在創作文本時，或不自覺的順從於一種文類，或刻意選擇一種文類，皆顯示這是在社會本相下的一種屈服或攀附。屈服或攀附的目的在於，在社會既定的價值觀下，創造一可被接受的或被讚許的文本。如《史記》以其章節與文字完美刻劃出一個帝國情境，以此合理化漢帝國內的各種人群階序關係。因此居於此階序社會上層並為王朝服務的後世史官，在欣賞、模擬《史記》並循此寫作「正史」時，他們也是在肯定（或無法違逆）此帝國情境。

在社會制度、組織與本相等「結構」方面，其構成「符號」主要為人們的各種言行表徵。同樣的，個人的擬態言行在社會上成為一種範式化表徵，因此強化某種制度化或範式化的社會情境。如江南吳人知識菁英們宣稱「太伯」為本地開創文明，他們自己也謹習漢文化（讀經書及遵循漢人習俗）；如此「表徵」使得「情境」——江南為華夏之地、其人為華夏之人——得以穩固。在此，我們觸及「漢化」或「華夏化」的問題。在漢政治、文化之優勢情境下，一個華夏邊緣之「蠻夷」透過其言行舉止，宣稱祖先來自湖廣或江西，謹守端午、中秋等年節習俗。這也是一種攀附，或如生物之「擬態」（mimicry）——為了追求較好、較安全的存在，而偽裝成他者之行為。在另一方面，被華夏視為「蠻夷」者接受自身是「盤瓠」、「蚩尤」或「三苗」的後裔，但在言談、儀式與書寫間將這些「祖先」加上一些英雄化符號；同樣經由社會成員的相互「模仿」，這些儀式與書寫被典範化，而形成足以誇耀與自傲的認同情境。因此許多構成因子間的

「模擬」所產生的表徵，不僅造成整體「結構」或「情境」（如漢人或漢文化），在另一方面，「模擬」與相對的「反模擬」（誇耀）所造成的表徵，也造成「結構」或「情境」變遷（如發生在華夏邊緣的認同變遷）。

以建立於「黃帝子孫」血緣想像的華夏來說，這樣的一個認同「情境」或「結構」之形成，也藉著許多構成因子對黃帝血緣的「攀附」或「擬態」（或為追求尊貴的身分，或為避免受歧視）。在本書中我已說明，在政治地理邊緣以及社會邊緣，許多「華夏邊緣」人群如何攀附黃帝為其祖源，而造成華夏認同在歷史過程中的擴張。此種人們攀附黃帝的情感叢結，很早即表露於一則有關黃帝的傳說上。在許多中國早期文獻中都有此傳說或其遺痕。如《史記》記載稱：

黃帝採首山銅，鑄鼎於荆山下。鼎既成，有龍垂胡鬚下迎黃帝。黃帝上騎，群臣、後宮從上者七十餘人，龍乃上去。餘小臣不得上，乃悉持龍鬚，龍鬚拔，墜黃帝之弓。百姓仰望，黃帝既上天，乃抱其弓與龍鬚號。(7)

在《楚辭》中亦有「軒轅不可攀援兮，吾將從王喬而娛戲」之語。直至今日，這故事還常出現在一些名為「中國民間故事」之圖書中，亦可見此神話傳說流傳之深遠。這神話故事中的一些符號，有重要象徵意義。「黃帝」與「鼎」皆象徵著政治權力；鼎、後宮、群臣也代表榮華富貴；鼎也是煉丹工具，象徵對超脫生死的追求。黃帝在

(7) 《史記》28/6，封禪書。在中國早期文獻中，此則傳說也見於《莊子》、《三輔黃圖》、《水經注》、《雲笈七籤》等書。

鑄鼎成功後乘龍昇天，代表政治上的最高功業成就，代表得榮華富貴之極，又象徵透過道術、醫藥所得之超脫生死。無論如何，小臣們攀龍鬚希望與黃帝一同昇天，是這神話中最重要的—項象徵主題——攀附；無論是追求權力、富貴或健康永生，黃帝都成為人們攀附的對象。

在《羌在漢藏之間》一書中我曾提及，文化之模仿、攀附常發生在親近人群之間。⁽⁸⁾此種社會文化過程發生的本地情境（local context），在有限的文獻記載中不易呈現，更經常被扭曲。名詞概念上「樣版化」（範準化）偏見，使我們在探討各種認同變遷或社會流動時，常注意由「非漢人」到「漢人」的轉變，或「平民」如何躋身「上族」。然而無論是「漢人」、「蠻夷」或「上人」都是一些範準化概念，一些被社會界定的「結構」化區分。在社會現實層面上，無論在「非漢人」與「漢人」，或在「平民」與「上族」之間，都存在著寬狹不等的邊緣地帶；在它們內部，如所謂「漢人」或「上族」，也存在非常多的差異與階序邊界。模仿與攀附，便經常發生在這些文化與社會界線模糊的邊緣與邊界，發生在各層面的親近群體之間。

如本書所提及的蜀人秦宓（第四章）與越人虞翻（第六章）的例子；所謂親近群體在本土情境中的互動，便是指他們與來自中原的同僚們在—政治社交圈中的密切接觸。就在此情境中，來自中原者鄙夷本地土人及其歷史，本地土人因此誇耀本地之地靈人傑，但同時也攀附華夏的英雄祖先。這樣的言行表徵，被記錄流傳成為文本表徵，更強化一些社會現實本相——蜀人或吳越人為華夏之人，但居於華夏邊

⁽⁸⁾ 王明珂，《羌在漢藏之間》，頁377。

緣。又如索士可在與漢人知識階層訪客（黎明光）的對談中，「所談輒引報章雜誌」。其弟索士舍則在接待相同訪客時，「睡在鴉片煙燈的旁邊」談羌民習俗（第十一章）。這兩弟兄的行為表現，皆表現那一時代中國邊疆上司家族成員的模擬與攀附行為——前者模擬新時代的知識分子，後者模仿當時傳統社會的漢人仕紳。

如此便在人們日常生活與各層面親近人群的互動中，在踐行與相互模仿、誇耀所產生的種種行為、言辭與文字表徵中，種種之概念性、制度性「結構」——如華夏內部各擬血緣人群單位（家族、宗族），空間人群單位（郡、縣、南方人、北方人等），各層次的「邊緣」（鄉野之人、蠻夷），以及華夏及其帝國——逐漸形成，並不斷受人們的行為、言論與文字表徵「符號」影響而變遷。

反思與反省的歷史

由於資源、國家主權及跨邊境交流等因素，國家與民族「邊界」是最神聖也是最危險的，最遙遠也是最切身的，最易被忽略也是最受密切關注的。有族群含意的「邊界」不只是地理空間上的實質邊界，也是人們在主觀意識上所建構的「邊界」；它的指涉範圍由遠方的異族，到人們心目中身邊可能潛藏的異類。無論是那一種邊界，都涉及人們的集體歷史與文化想像與建構。人們想像有一「真實的過去」，也就是「根基歷史」（當代民族史是其一），造成「我們」與「他們」間的國家與民族邊界。也在此種歷史想像上，強調「我們」與「他們」在飲食、服飾、生活習俗上的種種文化邊界。

在這許多的歷史想像與建構之後，是真實與切要的資源壟斷、分

享與分配情境——「華夏」便是如此一個以「華夏邊緣」，排除外人，維護共同資源，並在華夏內部作階序化資源分配的群體；「華夏帝國」是這些目的之實踐工具。不僅如此，在春秋戰國至漢初，「英雄祖先歷史心性」成為支持華夏認同最主要的歷史心性，此已決定了「華夏」的內在本質——對外擴充邊界資源及對內階序化分配資源的群體。「英雄徙邊記」歷史記憶，表現華夏對不同資源邊界的「意圖」與「情感」。然而華夏邊緣的擴張，大致在漢代已達其極限；受限於不利農業的資源環境（如在北方與西方），受限於其他「英雄祖先歷史心性」人群（如各草原游牧部族及高麗等）之競爭，因而後來只在南方有所推進。

在本書中，我最主要的目的並非是「解構」有關的英雄祖先或弟兄祖先歷史，而是希望探索歷史敘事背後書寫者的情感、意圖與所處情境，並對此「歷史」創作有深入的體會與體諒。譬如，中國與韓國學者可以不用爭論「箕子」之事跡是否為「歷史事實」，也不用討論「黃帝」或「檀君」事功是否為神話。透過歷史研究，韓國學者可以體會「箕子奔朝鮮」歷史記憶之產生情境，及敘述此歷史者之情感與意圖。中國學者亦可以在金富軾、僧一然等有關「朱蒙」與「檀君」的歷史敘事中，理解及體會當時高麗作者們建立與凝聚朝鮮人認同的情境與情感。在這樣的歷史研究中，我們也不會輕乎或嘲弄「沒有歷史的人群」。放棄我們狹隘的「歷史」觀點，仔細傾聽那些常被我們視為「神話」或「鄉野傳說」的聲音，如那些「弟兄祖先故事」或「大鵬鳥卵生之子裔故事」，或混合「阿育王之子」與「沙壹及其十個兒子」之敘事，我們同樣可以體會人們述說這些「歷史」的情境、情感與意圖。如此，我們也可以反思自己所相信的「歷史」。這樣的

歷史研究，將研究重心由文獻所呈現的「歷史事實」，轉移至它們作為「歷史敘事，所再現的當代情境與情感；由著意於文獻中之重要事件與人物，轉而更注重邊緣的、不尋常的、矛盾的記載。這樣的歷史研究探索的並不只是文獻承載與呈現的「歷史」，而更是人們生存其間並普遍透過口述、儀式與日常行為來表達的「歷史」。如此不僅擴大「歷史」研究的範圍，也藉此知識提倡一種自覺——我們的言行舉止都在延續與改變歷史。

今日許多國際、族際邊界糾紛皆由「歷史」造成，其背後的人類社會本相不外是資源競爭。歷史學者深入研究、爭論一些表象化的歷史事實（historical facts as representation），非但不能解決問題，反而因各據其認同立場，選擇性的取材、編織與詮釋歷史；如此之「歷史」經常鼓動民族情緒，導致更多的人群衝突。我認為，如今我們需要的是建立一種新的歷史知識，一種能揭露歷史真實面相的歷史知識（historical truth as revelation）。這種歷史知識不在於強調分辨歷史記載之真實與虛構，而在於嘗試理解書寫者的「情感」與「意圖」，及產生如此敘事的各種「情境」，如此我們才可能對他者所宣稱的「歷史」產生同情的理解，並反思及反省我們所相信的「歷史」。⁽⁹⁾這樣的歷史知識，其目的也不在於以「過去」來證實或爭辯資源「邊界」，藉以鞏固各種「典範」與「結構」，而是反思發生在「邊界」

⁽⁹⁾ 在此，我的觀點與西方著名歷史學者 Eric Hobsbawm 的觀點不同。在一篇文章中，他稱，若一個無辜的人被送上法庭，而須要證明自己是無辜的，此時他需要的並不是「後現代的」理論，而是老式歷史學者的技巧（指發掘堅實證據）。見，Eric Hobsbawm, *On History* (New York: The New Press, 1997), 272。雖然所謂「後現代的」理論指涉很廣，我們不清楚他所指責為何。但就 Hobsbawm 所舉的例子來說，我所追求的歷史研究，可以

的多元（multiplicity）、模糊（vagueness）、跨越（cross-passing）與漂移（fluidity）等現象，以及「人」在各種情境「結構」中的選擇、模仿與創造能力，並由此反思各種的典範社會情境與本相。

作為它的一個反證——就是說，堅實的證據雖可以讓一個無辜的人脫罪，然而卻無助於防止其他無辜的人也被送上法庭；我所主張的歷史研究，以此為例，便是探索在何種「情境」下人們會想像與創造一些「歷史」，而將他者入於不利的情境之中。這樣的歷史研究，也就是我所主張的反思與反省的歷史研究，其要旨便是，在人們所宣稱的「歷史」中，體認人類社會資源競爭下各種主體偏見、權力關係與因此產生的各種「典範」、

參考書目

一、古籍參考書目（清代及此前）

《大理叢書·金石篇》，大理叢書第十冊，北京：中國社會科學出版社，1993。

《山海經》，畢氏巖靈山館校本，台北：啟業書局，1977。

《世本》，叢書集成，北京：中華書局，1985。

《古文苑》，北京：中國書店，1991。

《左傳》，十三經注疏，台北：藝文印書館，1970。

《田氏族譜》（1831）；湖北省恩施縣檔案館藏。

《田氏新族譜》（1995）；湖北省來鳳縣民族事務委員會藏。

《白國因由》，中國少數民族古籍集成 87，成都：四川人民出版社，2002。

《列子》，張湛注，叢書集成，上海：商務印書館，1939。

《汶川紀略》，油印本，四川省阿壩藏族羌族自治州汶川縣志辦。

《周易》，十三經注疏本，台北：藝文印書館，1970。

《周禮》，十三經注疏本，台北：藝文印書館，1970。

《尚書》，十三經注疏本，北京：中華書局，1980。

《明實錄》，黃彰健校勘，台北：中央研究院歷史語言研究所，1984。

《南詔圖冊》（及文字卷），見李霖燦，《南詔大理國新資料的綜合研究》，台北：中央研究院民族學研究所，1967。以及，劉長

久，《南詔和大理國宗教藝術》，成都：四川人民出版社，2001。

《胡北施南府來鳳縣散毛司老寨染賢堂譜序》，湖北省來鳳縣檔案館藏。

《孫子譯注》，郭化若譯注，上海：上海古籍出版社，1984。

《商君書》，台北：中華書局，1965。

《國語》，四部備要，台北：中華書局，1981。

《淮南子》，台北：中華書局，1966。

《莊子集解》，王先謙集解，台北：華正書局，1975。

《湖廣卯崗等處世襲軍民安撫使司安撫使向氏譜》（1808），湖北省來鳳縣檔案館藏。

《無錫志》，宋元方志叢刊，北京：中華書局，1990。

《萬載流芳》（龍氏族譜），廣州：廣東中山大學歷史人類學研究中心藏。

《蜀王本紀》，見《全上古三代秦漢三國六朝文》，嚴可均校輯，北京：中華書局，1991。

《詩經》，十三經注疏，台北：藝文印書館，1970。

《管子》，四部叢刊，上海：上海書店，1989。

《戰國策》，北京：中華書局，1985。

《韓非子》，上海：上海書店，1989。

《禮記》，十三經注疏本，台北：藝文印書館，1955。

《魏略》，《三國志》魏書，東夷傳，注引《魏略》。

《鶻冠子》，四部叢刊，上海：上海書店，1989。

大司徒·絳求堅贊（藏，14世紀），《朗氏家族史》，贊拉·阿旺、

余萬治譯，西藏人民出版社，2002。

王夫之（明），《黃書》，上海：上海古籍出版社，1997。

王符（漢），《潛夫論》，上海：上海書店，1989。

王溥（宋），《唐會要》，北京：中華書局，1985。

令狐德棻等（唐），《周書》，北京：中華書局，1971。

司馬遷（漢），《史記》，北京：中華書局，1959。

田汝成（明），《炎檄紀聞》，上海：商務印書館，1936。

田雯（清），《黔書》，北京：中華書局，1985。

朱輔（宋），《溪蠻叢笑》，見《中國少數民族古籍集成·漢文版》，第83冊，成都：四川民族出版社，2002。

朱熹（宋），〈常熟縣丹陽公祠堂記〉，見范成大，《吳郡志》卷4，學校，上海：商務印書館，1939。

羊祜（晉），〈請伐吳疏〉，見於《全上古三代秦漢三國六朝文》，全晉文，41，北京：中華書局，1991。

安鼎湖（朝鮮），《東史綱目》，京城：朝鮮古書刊行會，1915。

吳羹梅、周祚嶧（清），《直隸理番廳志》，1866。

李吉甫（唐），《元和郡縣圖志》，北京：中華書局，1985。

李星湖（朝鮮），〈題東史篇面〉，見安鼎湖，《東史綱目》，京城：朝鮮古書刊行會，1915。

李延壽（唐），《北史》，北京：中華書局，1974。

李延壽（唐），《南史》，台北：台灣中華書局，1972。

杜佑（唐），《通典》，北京：中華書局，1988。

沈約（梁），《宋書》，台北：台灣中華書局，1981。

來敏（三國），《本蜀論》；引自於酈道元（後魏），《水經注》

33/1，江水。

周季風（明）纂，《正德雲南志》，見於方國瑜主編，《雲南史料叢刊》第六卷，昆明：雲南人民出版社，2000。

房玄齡等（唐），《晉書》，北京：中華書局，1974。

林寶（唐）撰，岑仲勉校，《元和姓纂四校記》，台北：中央研究院歷史語言研究所，1991。

金富軾（高麗，12世紀），《三國史記》，朝鮮史學會編輯，京城府：景仁文化社，1941。

皇甫謐（晉），《帝王世紀》，北京：中華書局，1985。

范成大（宋），《吳郡志》，叢書集成新編94，台北：新文豐出版公司，1985。

范成大（宋），《桂海虞衡志》，上海：商務印書館，1930。

范曄（劉宋），《後漢書》，北京：中華書局，1965。

徐居正等（朝鮮），《東國通鑑》，京城：朝鮮古書刊行會，1912。

凌迪之（明），《萬姓統譜》，台北：新興書局，1975。

員半千（唐），「蜀州青城縣令達奚君神道碑」，見《全唐文》165，北京：中華書局，1987。

師範（清），《滇繫》，台北：成文出版社，1968。

班固（漢），《漢書》，北京：中華書局，1962。

班欽索南查巴（藏，16世紀），《新紅史》，黃顥譯，西藏人民出版社，2002。

馬端臨（元），《文獻通考》，台北：新興書局，1963。

常璩（晉）著，劉琳校注《華陽國志校注》，成都：巴蜀書社，1984。

張道宗（元），《紀古滇說原集》，台北：正中書局，1981。

梁建芳（唐），《西洱河風土記》，昆明：雲南大學出版社，1998。

梁載（唐），《十道志》，見《太平御覽》171，州郡部 17，江南道下，辰州條引《十道志》。

脫脫（元），《宋史》，北京：中華書局，1977。

脫脫（元），《金史》，台北：台灣中華書局，1981。

脫脫（元），《遼史》，台北：台灣中華書局，1981。

許嵩（唐），《建康實錄》，中國野史集成一，成都：巴蜀書社，1993。

郭松年（元），《大理行記》，見於方國瑜主編，《雲南史料叢刊》第三卷，昆明：雲南大學出版社，1998。

陳文纂（明），《景泰雲南圖經志書》，見於方國瑜主編，《雲南史料叢刊》第六卷，昆明：雲南人民出版社，2000。

陳壽（晉），《三國志》，北京：中華書局，1959。

陸次雲（清），《峪谿纖志》，見於《中國少數民族古籍集成·漢文版》，第 83 冊，成都：四川民族出版社，2002。

陸增祥（清）編，《八瓊室金石補正》，北京：文物出版社，1985。

陸廣微（唐），《吳地記》，南京：江蘇古籍出版社，1999。

賀遂亮（唐），〈大唐平百濟國碑銘〉，《全唐文》200，北京：中華書局，1987。

閔敘，《粵述》，北京：中華書局，1985。

楊迦擇等（清），《茂州志》，1831。

董越（尚矩）（明），《朝鮮雜志》，台北：國立中央圖書館，1981。

虞預（晉），《會稽典錄》，見陳壽，《三國志》，虞翻傳，裴松之注引。

鄒應龍（明）修，李元陽（明）纂，《重印李脩雲雲南通志》，雲南龍氏靈源別墅鉛字重排印本，1934。

趙德林（清）修，《石泉縣志》，1834年刊本。

趙曄（漢），《吳越春秋》，台北：台灣中華書局，1966。

趙藩（清），《續雲南備徵志序》，見於王崧，《道光雲南志鈔》，「概說」，昆明：雲南大學出版社，2001。

劉知幾（唐），《史通》，上海：上海書店，1989。

劉昫（後晉），《舊唐書》，北京：中華書局，1975。

蔡巴·貢噶多杰（藏，14世紀），《紅史》，陳慶英、周潤年譯，西藏人民出版社，1988。

樊綽（唐），向達校注，《蠻書校注》，北京：中華書局，1962。

樂史（宋），《太平寰宇記》，叢書集成，北京：中華書局，1985。

歐陽修、宋祁（宋），《新唐書》，北京：中華書局，1975。

鄧雲霄（明），《遊九疑山記》，見於《新增月日紀古》，台北：中央研究院漢籍電子文獻1.3版。

蕭子顯（梁），《南齊書》，台北：台灣中華書局，1966。

蕭智漢（清），《新增月日紀古》，台北：中央研究院漢籍電子文獻1.3版。

駱賓王（唐），「兵部奏姚州破賊設蒙儉等露布」、「姚州道破逆賊諾沒弄楊虔柳露布」，《全唐文》199，北京：中華書局，1987。

應劭（漢）撰，王利器校注，《風俗通義校注》，北京：中華書局，1981。

應邵（漢），《風俗通義》，全上古三代秦漢三國六朝文，北京：中華書局，1991。

謝肇淛（明），《滇略》，見方國瑜主編，《雲南史料叢刊》第六卷，昆明：雲南人民出版社，2000。

瞿九思（明），《萬曆武功錄》，成都：巴蜀書社，1993。

魏收（北齊），《魏書》，台北：鼎文書局，1975。

魏徵（唐），《隋書》，北京：中華書局，1973。

鄭露（明），《赤雅》，知不足齋叢書本，北京：中華書局，1985。

羅泌（宋），《路史》，台北：台灣商務印書館，1969。

釋一然（高麗，13世紀），《三國遺事》，韓國漢籍民俗叢書，第一輯，台北：東方文化書局，1971。

顧炎武（明），《日知錄》，台北：臺灣商務印書館，1978。

酈道元（後魏），《水經注》，台北：台灣商務印書館，1965。

二、一般中文參考書目

上海市文物管理委員會，《馬橋：1993-1997年發掘報告》，上海：上海書畫出版社，2002。

中國社會科學院考古研究所，《新中國的考古發現和研究》，北京：文物出版社，1984。

尤中，《僰古通記淺述校注》，昆明：雲南人民出版社，1988。

方國瑜，《南詔野史》概說，見於方國瑜主編，《雲南史料叢刊》第四卷，昆明：雲南人民出版社，1998。

木芹，《南詔野史會證》，昆明：雲南人民出版社，1990。

王天元（王元輝），《近西遊副記》，成都：四川文藝出版社，1997。

王汎森，〈從經學向史學的過渡——廖平與蒙文通的例子〉，《歷史研

究》2（2005）：59-74。

王明珂，〈西周矢國考〉《大陸雜誌》75.2（1987）：70-85。

——，〈根基歷史——羌族的弟兄故事〉，見於《時間、歷史與記憶》，黃應貴主編，台北：中央研究院民族學研究所，1999。

——，〈論攀附：近代炎黃子孫國族建構的古代基礎〉，《歷史語言研究所集刊》73.3（2002）：583-624。

——，〈歷史文獻的社會記憶殘餘本質與異例研究——考古學的隱喻〉，《民國以來的史料與史學》，台北：國史館，1998。

——，〈歷史事實、歷史記憶與歷史心性〉，《歷史研究》5（2001）：136-147。

——，《羌在漢藏之間：一個華夏邊緣的歷史人類學研究》，台北：聯經出版公司，2003。

——，《華夏邊緣：歷史記憶與族群認同》，台北：允晨文化，1997。

王桐齡，《中國民族史》，據文化學社 1934 年版影印，上海：上海書店，1989。

王堯、陳踐譯，《敦煌本吐蕃歷史文書》，北京：民族出版社，1992。

四川省編輯組，《四川省苗族傈僳族傣族白族滿族社會歷史調查》，成都：四川省社會科學院出版社，1986。

田玉隆編，《蚩尤研究資料選》，貴陽：貴州民族出版社，1996。

石泰安（R. A. Stein）著，耿升譯，《川甘青藏走廊古部落》，成都：四川民族出版社，1992。

石碩，《藏族族源與藏東古文明》，成都：四川人民出版社，2001。

成都市文物考古研究所、北京大學考古文博院編，《金沙淘珍——成
都市金沙村遺址出土文物》，北京：文物出版社，2002。

任乃強，〈天全散記——高土司世系〉，《康藏研究月刊》25（1949）。

朱希祖，「雲南兩爨氏族考」，《民族學研究集刊》3（1943），見
李紹明、程賢敏編，《西南民族研究論文選》，成都：四川大
學，1991。

江章華、王毅、張擎，〈成都平原先秦文化初論〉，《考古學報》1
(2002)：1-22。

作者不詳，《朝鮮史略》，台北：台灣商務印書館，1981。

呂思勉，《中國民族史》，據世界書局1934年版影印，上海：上海
書店，1989。

宋建，〈論良渚文明的興衰過程〉，浙江省文物考古研究所編，《良
渚文化研究》，北京：科學出版社，1999。

李丙燾，《韓國史大觀》，許宇成譯，台北：正中書局，1961。

李步嘉，《越絕書研究》，上海：上海古籍出版社，2003。

李紹明，〈古蜀人的來源與族屬問題〉，見於李紹明、林向、趙殿增
上編，《三星堆與巴蜀文化》，成都：巴蜀書社，1993。

李學勤，〈談祝融八姓〉，《江漢論壇》2（1980）：74-77。

——，〈論包山簡中一楚先祖名〉，《文物》8（1988）：87-88。

李霖燦，《南詔大理國新資料的綜合研究》，台北：中央研究院民族
學研究所，1967。

杜正勝，《周代城邦》，台北：聯經出版公司，1979。

沈松僑，〈我以我血薦軒轅：黃帝神話與晚清的國族建構〉，《台灣
社會研究季刊》28（1997）：1-77。

始皇陵秦俑坑考古發掘隊，〈秦始皇陵西側趙背戶村秦刑徒墓〉，《文物》3（1982）：1-11。

抱悶齋雜著，〈中國人種考原〉，見蔣由智，《中國人種考》，上海：上海華通書局發行，1929。

明躍鈴，〈神話傳說與民族認同——以五溪地區苗族盤瓠傳說為例〉，《廣西民族學院學報》27.3（2005）：91-94。

周偉洲，《早期巴蜀研究》，北京：中國社會科學出版社，2004。

林向，〈論古蜀文化區——長江上游的古代文明中心〉，見於李紹明、林向、趙殿增主編，《三星堆與巴蜀文化》，成都：巴蜀書社，1993。

林惠祥，《中國民族史》，上海：商務印書館發行，1936。

林繼富，〈西藏卵生神話源流〉，《西藏研究》4（2002）：81-89。

青海省社會科學院藏學研究所編，《中國藏族部落》，北京：中國藏學出版社，1990。

俞偉超，〈江陰余城城址的發現與早期吳文化的探索〉，《古史的考古學探索》，北京：文物出版社，2002。

南京博物院，〈江蘇吳縣草鞋山遺址〉，《文物資料叢刊》3（1980）：1-14。

范小平，〈廣漢商代縱目青銅面像研究〉，《四川文物》（1989）：58-61。

凌純聲，《邊疆文化論集》，台北：中華文化出版事業委員會，1953。

——，〈南洋土著與中國古代的百越民族〉，《學術季刊》2.3（1954）：34-46。

夏揚採編，〈涿鹿之戰〉，見田玉隆編，《蚩尤研究資料選》，貴陽：貴州民族出版社，1996。

夏鼐，《中國文明的起源》，北京：文物出版社，1985。

孫作雲，〈中國古代烏氏族諸酋長考〉，《中國學報》3.3（1945）：18-36。

孫華，《四川盆地的青銅時代》，北京：科學出版社，2000。

孫曉芬，《清代前期的移民填四川》，成都：四川大學出版社，1997。

孫衛國，〈從正朔看朝鮮王朝尊明反清的正統意識〉，《漢學研究》22.1（2004）：191-218。

宮哲兵，《千家峒運動與瑤族發祥地》，武漢：武漢出版社，2001。

徐旭生，《中國古史的傳說時代》（1944），北京：科學出版社，1962。

徐嘉瑞，《大理古代文化史稿》，台北：明文書局，1982。

—，「民家新詁」，《東方雜誌》42.10（1946），見李紹明、程賢敏編，《西南民族研究論文選》，成都：四川大學，1991。

格勒，《論藏族文化的起源形成與周邊民族的關係》，廣州：中山大學出版社，1988。

祝世德編，《世代忠貞之瓦寺土司》，四川瓦寺宣慰使司宣慰史署，1945。

馬長壽，〈嘉戎民族社會史〉，原刊《民族學研究集刊》4（1944），見於《馬長壽民族學論集》，周偉洲編，北京：人民出版社，2002。

—，《碑銘所見前秦至隋初的關中部族》，北京：中華書局，

1985。

張弛，〈長江中下游地區史前聚落研究〉，北京：文物出版社，2003。

張政烺，〈秦漢刑徒的考古資料〉，《北京大學學報》3 (1958)：179-184。

張錫祿，〈南詔與白族文化〉，北京：華夏出版社，1991。

莊學本，〈羌戎考察記〉，上海：上海良友圖書公司，1937。

許倬雲，〈良渚文化到哪裡去了〉，《新史學》8.1 (1997)：135-160。

郭沫若，〈兩周金文辭大系〉，日本，出版者不詳，1932。

郭德維，〈蜀楚文化發展階段試探〉，見李紹明、林向、趙殿增主編，《三星堆與巴蜀文化》，成都：巴蜀書社，1993。

陳摩人、蕭亭，〈瑤族歌堂曲〉，廣東：花城出版社，1981。

章太炎，〈西南夷屬小記〉，《制言半月刊》25 (1936)，見於李紹明、程賢敏編，《西南民族研究論文選》，成都：四川大學出版社，1991。

傅斯年，〈夷夏東西說〉，《慶祝蔡元培先生六十五歲論文集》，中央研究院歷史語言研究所集刊外編，第一種，台北：中央研究院歷史語言研究所，1933。

——，〈附錄：「傅斯年致黎光明的信」〉，見黎光明、王元輝，《川西民俗調查記錄 1929》，台北：中央研究院歷史語言研究所，2004。

傅斯年等著，《東北史綱》，北平：中央研究院歷史語言研究所，1932。

湘、鄂、川、黔、桂、粵、滇滿姓家史編輯組編，《南方滿族嬗衍史》，湖南麻陽縣，1998。

童恩正，《古代的巴蜀》，童恩正文集，重慶：重慶出版社，1998。

華企雲，《中國邊疆》，新亞細亞叢書邊疆研究之二，上海：新亞細亞月刊社，1932。

雲南省編輯組，《白族社會歷史調查》，昆明：雲南人民出版社，1983。

黃石林、石興邦，〈龍與中華民族〉，《黃帝與中國傳統文化學術討論會文集》，西安：陝西人民出版社，2001。

黃宣佩、孫維昌，〈馬橋類型文化分析〉，《考古與文物》3（1983）：58-61。

楊亞長，〈炎帝、黃帝傳說的初步分析與考古學觀察〉，《黃帝與中國傳統文化學術討論會文集》，西安：陝西人民出版社，2001。

鄒衡，《夏商周考古學論文集》，北京：文物出版社，1980。

聞宥，〈川西羌語的初步分析〉，《華西大學中國文化研究所集刊》（*Studia Serica*）2（1941）：58-90。

蒙文通，《古史甄微》，民國叢書第一編，上海：上海書店，1989。

趙殿增，〈三星堆祭祀坑文物研究〉，《三星堆與巴蜀文化》，成都：巴蜀書社，1993。

劉師培，《中國民族志》，台北：中國民族學會，1962。

劉桓，〈試說"多生"、"百生"與"婚媾"〉，《陝西歷史博物館館刊》2（1995）：136-138。

劉錫藩，《嶺表紀蠻》，上海：商務印書館，1934。

廣西少數民族社會歷史調查組編，〈過山榜〉，《瑤族過山牒文彙

編》，北京：中國科學院民族研究所，1964。

歐陽宗書，《中國家譜》，北京：新華出版社，1992。

蔣由智，《中國人種考》，上海：華通書局，1929。

黎光明、王元輝著，王明珂編校、導讀，《川西民俗調查記錄 1929》，台北：中央研究院歷史語言研究所，2004。

龍生庭、石維海、龍興武等，《中國苗族民間制度文化》，長沙：湖南人民出版社，2004。

雙江拉祜族佤族布朗族傣族自治州概況編寫組編，〈雙江縣邦馱鄉布朗族社會調查〉，《布朗族社會歷史調查》，昆明：雲南人民出版社，1981。

魏正瑾、吳玉賢，〈良渚文化與聚落考古〉，《良渚文化研究》，北京：科學出版社，1999。

羅香林，《中國族譜研究》，香港：香港中國學社，1971。

羅豐，《胡漢之間》，北京：文物出版社，2004。

蘇秉琦，《中國文明起源新探》，香港：商務印書館，1997。

三、西文參考書目

Anderson, Benedict. *Imagined Communities*. Rev. edition. London: Verso, 1991.

Anzaldua, Gloria. *Borderlands/La Frontera: The New Mestiza*. San Francisco: Aunt Lute, 1987.

Bartlett, F. C. *Remembering: A Study in Experimental and Social Psychology*. Cambridge: Cambridge University Press, 1932.

Bourdieu, Pierre and Loic J. D. Wacquant, *An Invitation to Reflexive Sociology*. Cambridge, UK: Polity Press, 1992.

Bourdieu, Pierre. *Distinction: a social critique of the judgement of taste*. Translated by Richard Nice. London: Routledge & Kegan Paul, 1984.

. *Outline of a Theory of Practice*. Cambridge: Cambridge University Press, 1977.

Chang, K. C. *The Archaeology of Ancient China*. Fourth edition. New Haven: Yale University Press, 1986.

Cottom, Daniel. *Text and Culture: The Politics of Interpretation*. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1989.

Darnton, Robert. *The Great Cat Massacre And Other Episodes in French Cultural History*. New York: Basic Books, 1984.

Diamond, Norma. "Defining the Miao." In Stevan Harrell ed. *Cultural Encounters on China's Ethnic Frontiers*. Seattle: University of Washington Press, 1995.

Duara, Prasenjit. *Rescuing History from the Nation: Questioning Narratives of Modern China*. Chicago: The University of Chicago Press, 1995.

Ebrey, Patricia. "Surnames and Han Chinese Identity." In Melissa J. Brown ed. *Negotiating Ethnicities in China and Taiwan*. Seattle: University of Washington Press, 1996.

Elias, Norbert. *The Civilizing Process*. Translated by Edmund Jephcott. Cambridge, Mass.: Blackwell, 1994.

Foucault, Michel. *The Archaeology of Knowledge*. New York: Pantheon

Books, 1972.

—. *The Order of Things: An Archaeology of the Human Sciences*. New York: Vintage Books, 1973.

Han, Yong-woo. "Kija Worship in the Koryo and Early Yi Dynasties: A Cultural Symbol in the Relationship between Korea and China." In *The Rise of Neo-Confucianism in Korea*. Ed., by W. Theodore de Bary and Jahyun Kim Haboush. New York: Columbia University Press, 1985.

Halbwachs, Maurice. *On Collective Memory*. Ed. & trans. by Lewis A. Coser. Chicago: The University of Chicago Press, 1992.

Henderson, Mae G. ed. *Borders, Boundaries, and Frames: Essays in Cultural Criticism and Cultural Studies*. New York: Routledge, 1995.

Hicks, D. Emily. *Border Writing: The Multidimensional Text*. Minneapolis and Oxford: University of Minnesota Press, 1991.

Hobsbawm, Eric & Terence Ranger ed. *The Invention of Tradition*. Cambridge: Cambridge University Press, 1983.

Hobsbawm, Eric. *On History*. New York: The New Press, 1997.

Jain, Ravindra K. ed. *Text and Context: The Social Anthropology of Tradition*. Philadelphia: Institute for the Study of Human Issues, 1977.

Johnson, David E. and Scott Michaelsen, "Border Secrets: An Introduction." In *Border Theory: The Limits of Cultural Politics*. Ed. by Scott Michaelsen and David E. Johnson. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1997.

Khazanov, A. M. *Nomads and the Outside World*. Cambridge: Cambridge

University Press, 1983.

Le Blanc, Charles. "A re-examination of the Myth of Huang-ti." *Journal of Chinese Religions* 13/14 (1985-86): 45-63.

Litzinger, Ralph A. "Contending Conceptions of the Yao Past." In Stevan Harrell ed. *Cultural Encounters on China's Ethnic Frontiers*. Seattle: University of Washington Press, 1995.

Lugo, Alejandro. "Reflections on Border Theory, Culture, and the Nation." Chapter in *Border Theory: The Limits of Cultural Politics*. Ed. by Scott Michaelsen and David E. Johnson. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1997.

Obeyesekere, Gananath. *The Apotheosis of Captain Cook: European Mythmaking in the Pacific*. Princeton: Princeton University Press, 1992.

Ricoeur, Paul. "The Narrative Function." *Hermeneutics and the Human Sciences: Essays on Language, Action and Interpretation*. Cambridge: Cambridge University Press, 1981.

Rosaldo, Renato. *Culture and Truth: The Remaking of Social Analysis*. Second Edition. Boston: Beacon Press, 1993.

Sahlins, Marshall D. *Tribesmen*. Englewood Cliffs, New Jersey: Prentice Hall, 1968.

———. "Individual Experience and Cultural Order." In *The Social Sciences: Their Nature and Uses*. Ed. by Willian H. Krustel. Chicago: University of Chicago Press, 1982.

Stein, Rolf Alfred. *Les tribus anciennes des marches sino-tibetaines*:

legendes, classifications et histoire. Paris: Presses universitaires de France, 1961.

Toolan, Michael ed. *Language, Text and Context: Essays in Stylistics.* London: Routledge, 1992.

Turner, Terence. "Ethno-Ethnohistory: Myth and History in Native South American Representations of Contact with Western Society." Commentary, in *Rethinking History and Myth: Indigenous South American Perspectives on the Past.* Ed. by Jonathan D. Hill. Urbana: University of Illinois Press, 1988.

Turner, Victor. *From Ritual to Theatre: the Human Seriousness of Play.* New York: Performing Arts Journal Publications, 1982.

———. *The Ritual Process: Structure and Anti-structure.* Chicago: Aldine Publishing, 1969.

Visweswaran, Kamala. *Fictions of Feminist Ethnography.* Minneapolis: University of Minnesota Press, 1994.

Wang, Ming-ke. "Western Zhou Remembering and Forgetting." *Journal of East Asian Archaeology* (Leiden). Inaugural Issue vol.1, 1-4 (1999): 231-250.

———. "From the Qiang Barbarians to Qiang Nationality: The Making of a New Chinese Boundary." In *Imaging China: Regional Division and National Unity.* Ed. by Shu-min Huang & Cheng-kuang Hsu. Taipei: Institute of Ethnology, 1999.

Watson, Graham and Robert M. Seiler ed., *Text in Context: Contributions to Ethnomethodology.* London: SAGE Publications, 1992.

索引

三星堆文化 35-36, 38, 89-96
三苗 7, 116, 120-22, 124, 130, 193-195, 230, 264-65, 308
大禹 105-106, 155-57, 235, 292
大理國 171, 176-78
中國民族起源 13-21, 257-61, 272
反思史學 9, 24, 34, 324-26
反思性 (reflexivity) 10, 134-36；反思性知識 7
太伯 7, 114-15, 119, 121, 123-24, 124-28, 152-62, 261-62, 308
巴特雷特 (F. C. Bartlett) 16
心理構圖 (schema) 27
文本分析 22, 39-43, 100-09, 119-24
文本與情境 (表徵與本相) 25-26, 34, 40-44, 77, 83-87, 109, 134-136, 144-46, 187-88, 235-36, 298-306, 312-13, 317-19, 324
文類 27-28, 30, 32, 83-86, 191, 314-16, 320；定義 85
方志 (文類) 31, 86, 87, 104-09, 157-60, 187-91, 284, 294, 307
古史辨派史學 (疑古派史學) 16-17
《史記》 29-30, 60-65, 75-86, 99-101, 107, 111-12, 114-15, 120-21, 126-127, 129, 139, 141, 152-154, 158-59, 190, 205, 261
布迪厄 (Pierre Bourdieu) 8, 11, 26, 135, 319
正史 (文類) 30, 85, 108, 307, 民族史 33, 35, 257-74
《白古通》 (白古通記、僰古通、白古記) 177-87, 189, 191
朱蒙 (東明) 143-45, 147, 149-51
弟兄祖先故事 6-8, 14, 28-29, 38-49, 71, 82, 290；巴蜀 102-04；滇 182-85；康藏 197-99；古藏人 200；五溪蠻 232-33；苗族、瑤族 233-34；北川羌族 42-43, 245；松潘羌族 38-40；彝族、布朗族、景頗族、苗族 277-79；瓦寺土司家族 284, 294-95；革什咱土司 296
沙壺 (沙壺、沙一) 與九隆 166-67, 170, 178, 180-85, 191-92, 238
良渚文化 35, 38, 56-59

炎帝 15, 29, 32, 68-73, 131, 199, 212-15, 231, 274-76

炎黃子孫 5, 15, 32, 46, 215, 243, 252-53, 255-61, 309

社會記憶 16, 22

《羌在漢藏之間》 6, 13, 22, 45, 290-91, 323

羌族（羌人） 14, 22, 28, 38-45, 116-117, 120, 124, 130-32, 239, 287-293；松潘埃期溝羌族 38-42；北川羌族 42-44, 245

南詔 170-176, 178-181, 187, 191, 238

哈伏瓦斯（M. Halbwachs） 16

後現代主義 6, 20-21, 326

苗族（苗人、貓） 222-23, 225-31, 258-59, 275-76

英雄征程記 112

英雄祖先歷史 5-7, 14, 59, 63, 82, 107, 185, 113-19, 139

英雄徙邊記 9, 31, 111-132, 140, 181-82, 195, 204, 256-57, 261-71, 308

根基歷史 8, 195, 257, 261, 324；定義 46

蚩尤 7, 228-31, 278

國族近代建構論 21

情感與意圖 26, 123-25, 145, 152, 174-75, 191, 304-07, 321-22, 325-26

敘事文化 49, 312

敘事結構 25, 27-28, 312-16

族譜（文類） 32, 86-87, 236-39, 250-53, 283, 294, 307

理柯（Paul Ricoeur） 23, 317

習行（practice） 26, 305, 319

莊蠣 115, 119, 121, 123, 128-29, 165, 168-69, 180-82, 187-92, 262-64, 308-09

傅柯（Michel Foucault） 26, 319

朝鮮（高句麗、高麗） 113-14, 137-52, 161, 205, 258, 265-68, 308, 325

無弋爰劍 116-17, 120-22, 193-96, 264-65, 269, 308

華夏邊緣 13, 21, 28, 30, 52, 120-32, 133-36, 163, 193-94, 205, 239, 281, 290, 304, 307；華夏邊緣形成 59-66；華夏邊緣再造 270-74, 289, 304-306；《華夏邊緣》 13, 22, 52, 121

《華陽國志》 30, 36, 93-94, 100-09, 129, 155, 164, 167, 169-70

黃帝 15, 22, 29, 32-33, 46, 51,

67-73, 76-85, 87, 227, 234, 239, 242-43, 246-52, 290, 307, 310；與蜀人 99-101, 105, 322-23；與北方草原貴胄 205-211；與南方族群 237；與近代中國國族 275-61, 270-75

想像的社群 20, 255

蜀（巴蜀） 87-109, 155-56

《蜀王本紀》 93-99, 102

解構性知識 6-7, 20

漢化（華夏化） 43-44, 95-102, 152-60, 186, 205, 234-40, 289, 291, 294-95

瑤族（僚人、猺） 225-28

箕子 9, 113-14, 119, 124-26, 137-52, 265-68, 308, 325

模式化敘事情節 27-28, 31-32, 82, 313-14, 316；定義 111

盤瓠 200, 215-27, 309

歷史心性 8-9, 22-23, 29, 45, 72-73, 281, 307；定義 47, 312-13, 315-16；英雄祖先歷史心性 9, 22-23, 29-30, 32, 47-49, 67, 73, 83, 85, 119, 182, 291, 307, 325；弟兄祖先歷史心性 22-23, 29, 45-49, 182-85, 277, 297；瓊（鵬）鳥產卵為祖歷史心性 296-97

歷史與神話 30, 35, 37, 49, 122, 134-36, 138-42, 286, 325

歷史語言研究所（中央研究院） 17, 238, 282, 287, 305-06

廩君 215-22

檀君（檀君） 48, 143, 148-52

藏族（藏人、吐蕃） 7, 117, 120, 130, 193-201, 256, 259, 265, 282-87, 290-299

攀附（模仿、擬態） 85-86, 108, 236, 301, 319-24

瓊（鵬）鳥產卵為祖故事 196, 198-99, 286, 296-297

邊緣文本 145, 178, 201, 287

邊緣研究 23-24, 26-27, 33, 35-38, 96, 281, 287, 316-19

蠶叢 93-101, 106, 124, 148, 155, 190